تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر

تأليف الدكتور

أحمد بن محمد بن عبد الكريم اللهيب

الطبعة الأولى

ح مجلة البيان، ١٤٣٢هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

اللهيب، أحمد محمد عبد الكريم

تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر. / أحمد محمد عبد الكريم اللهيب - الرياض، ١٤٣٢هـ

ص ٥٢٠؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك: ١ - ٠٠ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

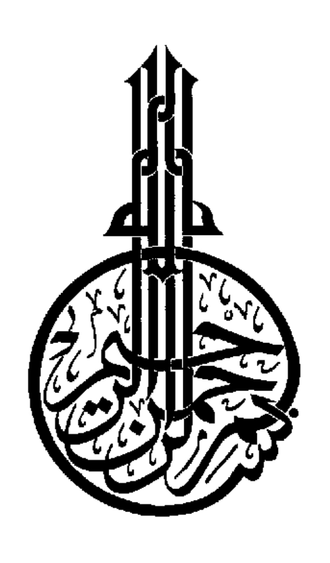
١ - الفكر الإسلامي ٢ - الدعوة الإسلامية

أ. العنوان

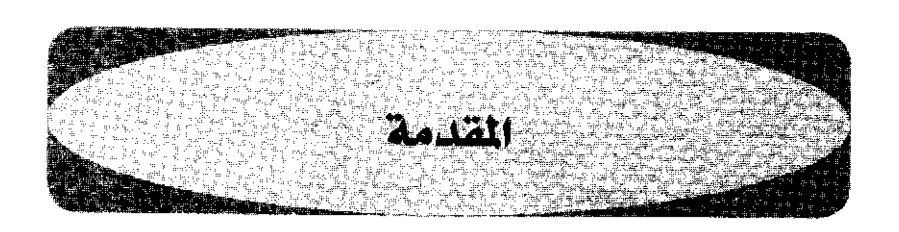
ديوي ٢١٣ ١٤٣٢/٩٠٤٦

رقم الإيداع: ١٤٣٢/٩٠٤٦

ردمك: ١ - ٠٠ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨







المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ.

أما بعد:

فلقد أقام الله الحجة على خلقه بكتابه وسنة رسوله ﷺ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ [الفرقان: ١]، و ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء: ٦٥].

وقد وفق الله تعالى سلف هذه الأمة الصالح إلى الاعتصام بالكتاب والسنة، فكان من أصولهم المتفق عليها أنه لا يقبل من أحد أن يعارض القرآن والسنة لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه؛ لأنه قد ثبت عندهم بالآيات البينات والبراهين القطعيات أن الرسول ﷺ جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم، فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، وأن الرسول ﷺ قد بين ما أنزل إليه من ربه

بياناً شافياً قاطعاً للعذر، ولاسيما ما يتعلق بأصول الدين مسائله ودلائله؛ ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض صحيح المنقول بعقل ورأي[1].

والسلف رحمهم الله كما يحتجون بصحيح المنقول[2] فهم يحتجون بصريح المعقول[3] الموافق لصحيح المنقول، فإنها جميعاً حجة الله على خلقه (والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع)[4].

وهم مع ذلك يضعون العقل في موضعه الصحيح، ولا يتجاوزون به حده الذي يليق به، فالعقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ لحاجته إلى نور الإيمان والقرآن، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها[5].

وقد ابتليت الأمة بفرق ومذاهب عارضوا بمعقولاتهم صحيح المنقول، وأوَّلُ من عرف عنه ذلك الجهمية في أواخر عصر التابعين، ثم انتقلت إلى المعتزلة، ثم إلى الأشاعرة والماتريدية، وسائر من أخذ بعلم الكلام والفلسفة[6].

وفي العصر الحاضر ظهرت اتجاهات عقلانية متعددة ما بين ليبرالية[7]،

---

(١) انظر: "مجموع الفتاوى"، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٣/ ٢٨)، و"درء تعارض العقل والنقل"، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٢٧)، و"إعلام الموقعين عن رب العالمين"، لابن القيم (١/ ٤٩).

(٢) أي الكتاب وصحيح السنة. انظر: "درء تعارض العقل والنقل"، لابن تيمية (٧/ ٢٨٤).

(٣) أي الأدلة العقلية التي لا تخالف الكتاب والسنة. انظر: "الصفدية"، لابن تيمية (١/ ١٣٠).

(٤) "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة"، لابن القيم (٣/ ١١٨٧).

(٥) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٣/ ٣٣٨)، "وبيان تلبيس الجهمية"، لابن تيمية (١/ ٢٤٧).

(٦) انظر: "درء تعارض العقل والنقل"، لابن تيمية (٥/ ٢٤٤).

(٧) سيأتي تعريفها.

وعلمانية[1]، وفلسفية نقدية[2]، وغيرها من الاتجاهات التي يجمع بينها المغالاة في تعظيم العقل، والقول بأوليته على غيره من مصادر المعرفة[3].

ومن بين تلك الاتجاهات: ما اصطلح على تسميته بالاتجاه العقلاني الإسلامي، والذي يعد إلى حد كبير امتداداً للفرق العقلانية القديمة، وقد واجه هذا الاتجاه مشكلة تعارض العقل والنقل -بزعمه-، وانضاف إليها واقع الأمة الإسلامية المعاصر والمتأخر عن الأمم المتقدمة -وخاصة الغرب- في مجالات الحياة المختلفة، ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن طريق النهضة للأمة لا يكون إلا بسلوك سبيل الأمم المتقدمة، وبحكم مرجعيتهم الإسلامية في الجملة كان لابد لهم من النظر في نصوص الشرع، فتوهموا وجود شيء من التعارض بين هذه النصوص وبين المقررات العقلية والمكتشفات العلمية الحديثة، وتحت

---

(١) تقول "دائرة المعارف البريطانية" في تعريف كلمة العلمانية: (هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها؛ ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخرة. ومن أجل مقاومة هذه الرغبة طفقت العلمانية تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية... حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية البشرية، وبإمكانية تحقيق طموحاتهم في هذه الحياة القريبة... وظل الاتجاه إلى العلمانية يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية). نقلاً عن "مذاهب فكرية معاصرة"، الأستاذ محمد قطب (ص٤٤٥)، وانظر "العلمانية"، سفر الحوالي(ص٢١-٤٢).

(٢) الفلسفة النقدية: (هي مذهب الفيلسوف الألماني العقلاني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م)، والقائل بثنائية المعرفة بين الشيء في ذاته والظاهرة، والقائل بثلاثية قوى المعرفة (صورتا الحساسية: الزمان والمكان، الفهم، العقل، والقائل ببناء التصديق النظري في الموضوعات المتعالية على أساس مسلمات العقل العملي (وجود الله، خلود الروح، حرية الإرادة). انظر: "المعجم الفلسفي"، جميل صليبا (مادة الفلسفة النقدية).

(٣) انظر: تصنيف حسن حنفي، ورضوان السيد، وكمال عبد اللطيف، وعلي محافظة للاتجاهات العقلانية في العصر الحاضر وذلك في البحوث التي قدموها لندوة (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر)، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، وانظر كذلك: "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، د. عبدالرزاق قسوم (ص٤٠).

ضغط الواقع وبداعي المصلحة تنادى أصحاب هذه الاتجاه إلى تجديد الأفكار والمفاهيم الإسلامية بما يساير العصر، وبما يتفق مع مقررات العقل البشري والنظريات العلمية؛ وهذا كله أدى إلى ظهور تفسيرات عصرية لأحكام الإسلام لا يراعى فيها عمومات النصوص الشرعية، ولا إجماعات علماء المسلمين ولا دلالات اللغة.

وقد سعى أصحاب هذا الاتجاه إلى إثبات إسلامية هذه الأفكار والرؤى (بردِّها إلى المبادئ الكلية والنصوص القطعية الثابتة في المصدرين الأساسيين وهما كتاب الله وسنة النبي ﷺ)[1] تحت شعار "تجديد الدين وتطويره" وهو ما أدى إلى آثار خطيرة على حملة هذا الفكر أولاً، وعلى المتأثرين به كلياً أو جزئياً.

وبين يدي هذا العرض لفكر أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، ألفت الانتباه إلى أن أفراد هذا الاتجاه والمتأثرين به ليسوا على درجة واحدة، ففيهم الداعية الفقيه الذي طغت عليه فكرة تقريب الإسلام للغرب، وأخذته الحمية لدفع الشبهات عن الإسلام، فزلت به الأقدام باسم مصلحة الدعوة تارة، والدفاع عن الإسلام تارة أخرى، وهم أيضاً متفاوتون فيما بينهم بين مقلٍّ ومكثرٍ في ذلك، كـ(الدكتور عبد المجيد النجار - والدكتور طه جابر العلواني- والدكتور وهبة الزحيلي- والدكتور محمد سليم العوا - والدكتور راشد الغنوشي... وغيرهم).

يقول الغزالي منتقداً عدم تولية المرأة للمناصب بوجه عام: من يمنعون المرأة من الولاية والحكم يحتقرون الأنوثة، ويريدون العودة بالمرأة إلى التقاليد البدوية، والأوضاع الجاهلية المزدرية للأنوثة[2]، ويفرضون تقاليد عبس وذبيان على عالم اليوم[3].

---

(١) "رؤية إسلامية معاصرة -إعلان مبادئ-"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص١٨)، و"نقد العقل المسلم الأزمة والمخرج"، عبد الحليم أبو شقة (ص ٤٢-٤٧-٥٢).

(٢) انظر: "سر تأخر العرب"، محمد الغزالي (ص٢٠).

(٣) انظر: "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، محمد الغزالي (ص٥٠).

وقد ألَّف العوا[١] كتابه "الأقباط والإسلام" وضمَّنه مخالفات عدة باسم التجديد والانفتاح على الآخر، حيث دعا فيه إلى: اتخاذ النصارى إخواناً، وقام بتحريف نصوص الولاء والبراء، وتمدح بأن المصريين -مسلمهم وكافرهم- لا فرق بينهم ولا تمايز، وأنهم شعب واحد، وعنصر واحد، وأمة مصرية واحدة...[٢].

وفيهم الصحفي الذي يفتقر إلى العلوم الشرعية، ولا ينهل من معين الكتاب والسنة، ويُعرف بوصفه كاتباً إسلامياً لدى عامة القراء، كـ(فهمي هويدي - ومحمد سعيد العشماوي[٣]... وغيرهما).

يقول الأستاذ "فهمي هويدي"[٤] معلقاً على حالة الصحوة الدينية في مصر: (لابد من الاعتراف بأن هناك إحياءً دينياً على الجانبين -الإسلامي والمسيحي- في مصر، الأمر الذي كان ينبغي أن يُقابل بما يستحقه من حفاوة مصحوبة بجهود جادة وحثيثة لاستثمار ذلك الإحياء، لكي يُصبح قاعدة لنهضة إيمانية تستهدف إشاعة المودة والتراحم بين الناس، وعمارة الدنيا مع عمارة الآخرة)[٥].

وحين يتحدث عن الدعوة إلى التقارب نجده يقول: (وحدة الأصل الإنساني ثابتة في نصوص القرآن الكريم، والمساواة والأخوة بين بني البشر، والقداسة التي أحيطت

---

(١) ستأتي ترجمته.

(٢) "الأقباط والإسلام"، د. محمد سليم العوا (ص١١-١٨-٤٠).

(٣) هو المستشار محمد سعيد العشماوي، كاتب مصري ولد سنة ١٩٣٢م، تولى سابقاً منصب رئيس محكمة الجنايات، ورئيس محكمة أمن الدولة العليا، ويكتب في عدد من الصحف والمجلات المصرية، له مؤلفات عدة، منها: الخلافة الإسلامية، وأصول الشريعة، وروح الدين وغيرها. انظر: (الأنوار الكاشفة لما في كتاب العشماوي من الخطأ والتضليل والمجازفة)، محمد متولي الشعراوي (ص٥ وما بعدها).

(٤) ستأتي ترجمته.

(٥) مقال في "جريدة الأهرام"، بتاريخ: ٢٦/ ٥/ ١٩٩٢م.

بها كرامة الإنسان بصرف النظر عن دينه أو جنسه من الأمور الثابتة في نصوص القرآن والسنة، أما التفاضل بين الناس في الآخرة فله معايير أخرى)[١].

وفيهم المغرق في عقلانيته، الذي يَحْكُم فكره وتصوره اتجاهات المدارس الغربية الحديثة، أو المدارس الكلامية خاصة المعتزلة، كـ(محمد عمارة - والترابي - وأحمد كمال أبو المجد... وغيرهم).

يقول الدكتور "محمد عمارة": (لقد أصبح الواقع الفكري للحياة العربية يتطلب فرساناً غير النصوصيين، ويستدعي أسلحة غير النقول والمأثورات؛ للدفاع عن الدين الإسلامي، وعن حضارة العرب والمسلمين) ثم يقول: (ويُسلِّم الكثيرون بأن المعتزلة هم فرسان العقلانية في حضارتنا)[٢].

ويعلق الشيخ الدكتور "محمود الطحان" على هذا الاتجاه مبيناً منهجهم وخطورته، فيقول: (ظهرت فئة في هذا العصر، اتجهت في معنى التجديد وجهة غير التي عرفها المسلمون على مر العصور، وحمَّلت التجديد الوارد في السنة ما لا يتحمله، وقامت بعرض أفكار للتجديد بعيدة عن المنهج الإسلامي السوي، وقامت بنشر مقالات فيها كثير من المغالطات كما يحلو لها، ودعت في مقالاتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، وتجديد أصول الحديث، وتجديد العلوم الإسلامية، لا بطريقة عرض تلك العلوم عرضاً سهلاً، أو إيجاد بعض الأحكام الشرعية لمواجهة بعض المشكلات التي جدت، كالتأمين والبيع بالأجل على أقساط وما إلى ذلك، وإنما انْصبَّت الدعوة على تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية... رغبة مسايرة العصر الذي نعيش فيه، وعابوا في مقالاتهم اعتماد المسلمين على أحكام قال بها الأئمة الفقهاء الأقدمون، وزعموا أنها أحكام

---

(١) المصدر السابق، بتاريخ ٧/ ١٠/ ١٩٨٦م.

(٢) "تيارات الفكر الإسلامي"، د. محمد عمارة (ص ٧٠-٧١).

بليت وذهبت مع عصرهم كما بلي أصحابها، وقالوا يجب على المسلمين المعاصرين أن يأتوا بأفكار جديدة، وأصول جديدة للعلوم الإسلامية تناسب المسلم المعاصر)[1].

وبناءً على هذا كان من الواجب دراسة موقف هذا الاتجاه من مسألة تجديد الدين؛ وذلك بياناً للحق، ودعوةً لأصحاب هذا الاتجاه والمتأثرين بهم للعودة إلى الأصول الصحيحة للعقيدة الإسلامية.

مشكلة البحث:

يمكن إجمال مشكلة البحث في النقاط التالية:

١. إن المتأمل في حركة التجديد منذ بداية الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر؛ يجد أنها انطلقت بعد صدمة حضارية أُصيبَ بها العقل المسلم في بداية القرن الماضي، نتيجةً للانبهار مما وصل إليه الغرب من التقدم العلميِّ والصناعيِّ والعسكريِّ، مقارنةً بما وصلت إليه الأمة من حالة الجمود والضعف والتخلف، وهنا تكمن المشكلة! أي: عندما يكون التجديد ردّةَ فعلٍ لما وصل إليه الغرب؛ حيث يمارسُ تجديد الدين من خلال هذه النفسية المستلبة تجاه الحضارة الغربية، فإن تعددت اتجاهات ووسائل المنادين للتجديد فالنتيجة واحدة وهي: تطويع الشريعة الإسلامية لتواكب الحضارة الغربية حتى لو أدى ذلك إلى سلب هويتها ونسف بعض أصولها.

٢. تزداد خطورة هذه الدعوى عندما تصدر عن بعض من ينتسبون إلى العلم الشرعي بغض النظر عن الدافع الذي حملهم على ذلك.

٣. كما أن أطروحات أصحاب هذا الفكر واستدلالاتهم قد استغلها أصحاب الاتجاهات المنحرفة كالاتجاهات العلمانية والليبرالية وغيرها فيما يخدم توجهاتهم الخطيرة.

---

(١) "مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين"، د. محمود الطحان (ص٤-٥).

حدود البحث:

سيكون البحث - بإذن الله تعالى - محدوداً بتتبع كتب أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في موقفهم من التجديد، وأقصد بهم: من يقولون بمرجعية الشريعة، وصلاحية تطبيقها، مع محاولة تفسير النصوص الشرعية وفق مقتضيات الفلسفة البشرية، وتقديم حكم العقل على النقل عند توهم التعارض.

ومن الناحية الموضوعية: سيكون البحث محدوداً ببيان منهجهم، وأهم القواعد التي يعتمدون عليها في الدعوة إلى مبادئهم[1].

ومن الناحية الزمنية: سيكون البحث محدوداً بالكتب الصادرة في الثلاثين سنة الماضية.

ومن الناحية المكانية: سيكون البحث محدوداً في البلاد العربية.

مصطلحات البحث:

يرد في هذا البحث عدةُ مصطلحاتٍ وهي على النحو التالي:

التجديد: التجديد في الاصطلاح الإسلامي هو كما قال الفقيه الشافعي شمس الدين[2]: (إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما)[3].

(١) مما ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام أنني أدخلت على الرسالة بعض التعديلات: من إضافةٍ، وتنقيح، واختصار وإعادة ترتيب؛ حتى تظهر الرسالة بشكل يفيد القارئ دون إطناب وتطويل قد تفرضه طبيعة الرسائل الجامعية، حيث كان من أبواب الرسالة ذكر نماذج عملية في باب الاعتقاد كـ(موقفهم من الحكم بما أنزل الله تعالى، ومسألة الولاء والبراء... إلخ).

(٢) محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي بكر العلقمي، شمس الدين، فقيه شافعي عالم بالحديث، من بيوتات العلم بالقاهرة، كان من تلامذة جلال الدين السيوطي، له مؤلفات أشهرها: الكوكب المنير بشرح الجامع الصغير، توفي سنة ٩٦٩هـ. انظر: "طبقات المفسرين"، للأدنهوي (ص٣٨٩)، و"الأعلام"، للزركلي (٧/ ٦٨).

(٣) انظر: "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، للمناوي (١/ ١٤).

والتجديد في الاصطلاح الغربي: (هو وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة، واعتبار أن الدين صحيح ما دام لا يتعارض مع التطور)[1].

الاتجاه: (هو المسار الفكري والمعرفي الذي يشير إلى مفاهيم وخبرات نحو شيء محدد، ويتميز بالاتساق)[2].

العقلانية: (مذهب يقول بسلطان العقل، وأن العقل وحده سبيل المعرفة والإيمان، وهو يقابل المذهب التجريبي، ويطبق في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة)[3].

التعددية: (نزعة فلسفية ترمي إلى تفسير الوجود والمعرفة والسلوك في ضوء مبادئ متعددة، وتقابل الواحدية)[4].

العصرانية: (حركة تهدف إلى تحديث الفكر الديني وتفسيره تفسيراً علمياً أو عقلياً، والتوفيق بين التراث والآراء العصرية والأفكار الجديدة في الفلسفة والتاريخ والسياسة والاجتماع والعلوم)[5].

المادية: (اتجاه فلسفي وضعي يقرر بأن لا وجود لأي جوهر غير المادة، فجميع الظواهر النفسية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية إنما يفسرها الوجود المادي، وأن هذا العالم أبدي الزمان والمكان)[6].

---

(١) "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة"، الندوة العالمية للشباب (٢/ ١٠٠٢).

(٢) انظر: "مصطلحات علم الاجتماع"، د. سميرة أحمد، (ص١٩)، و"المعجم الفلسفي"، مراد وهبة (ص٢).

(٣) انظر: "المعجم الفلسفي"، مراد وهبة (ص ١٧٨).

(٤) "الموسوعة الفلسفية" (ص٤٨).

(٥) "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة" (ص٥٣٢) بتصرف.

(٦) "معجم المصطلحات" (ص ٤٠٥)، و"الموسوعة الفلسفية" (ص٤٢٩-٤٣٠).

الليبرالية: (مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في السياسة والاقتصاد، وينادي بالقبول بأفكار الغير وأفعاله حتى ولو كانت متعارضة مع أفكار المذهب وأفعاله شرط المعاملة بالمثل، والليبرالية السياسية تقوم على التعددية الأيدلوجية والتنظيمية الحزبية، والليبرالية الفكرية تقوم على حرية الاعتقاد - أي حرية الإلحاد - وحرية السلوك - أي حرية الدعارة والفجور -)[١].

الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر: هو ذلك الاتجاه الذي يقدم العقل - في الجملة - على نصوص الشرع عند توهم التعارض، ويدعو إلى التجديد والنظر في الأحكام الشرعية حسب مقتضيات العصر الحديث، وأصحاب هذا الاتجاه هم ممن يتبنون المرجعية الإسلامية في الجملة[٢].

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في النقاط التالية:

١. خطورة موضوعه؛ لأن دعوة التجديد عندهم ليست في تجديد الفروع فحسب بل تجاوزته للدعوة إلى تجديد الأصول بعبارات غير موهمة كتأويل النص الشرعي، والدعوة إلى الاجتهاد وترك التقليد وغيرها.

٢. تمكن دعاته من وسائل التأثير "الإعلام" بحيث يستوجب على الباحثين التصدي لرد شبههم، وبيان حقيقة دعوتهم.

---

(١) "الموسوعة السياسية" (٥/ ٥٦٦)، و"حقيقة الليبرالية"، د. عبد الرحيم السلمي (ص١٠١ وما بعدها).

(٢) انظر: "الاتجاهات العقلانية الحديثة"، د. ناصر العقل (ص١٩)، و"مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام"، د. عبد الرحمن الزنيدي (ص٣١)، و"موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي"، د. سعد العتيبي (ص٧).

٣ . قيام بعض المؤتمرات والندوات العربية الداعية إلى تجديد الدين حسب هذا المفهوم كما في مؤتمر الثقافة العربية المقام في القاهرة[١] .

٤ . قيام المؤتمرات الدولية الداعية إلى تجديد الدين برعاية أجنبية، كما في المؤتمر المقام في باريس وغيره[٢] .

٥ . تنبيه بعض المجالس والمطبوعات العلمية على خطورة هذه الدعوة، والحث على التصدي لها[٣] .

أسباب اختيار الموضوع:

١ . انطلاقاً من منهج السلف في التحذير من أهل الأهواء والبدع والانحرافات، وبيان طرقهم ووسائلهم، وحفاظاً على عقيدة الإسلام صافية نقية، ودفاعاً عنها، وتحذيراً للأمة من طرق الزيغ والانحراف المُهلكة .

٢ . تعتبر مسألة تجديد الدين من أهم الوسائل التي يعتمد عليها دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في الترويج لمنهجهم؛ لهذا كان من المهم استجلاءُ هذه الفكرة لدى هذا الاتجاه، وبيان أثرها على الأمة الإسلامية، خاصة أن أصحابها يجدون ترحاباً كبيراً -لما لبعضهم من جهود في الدعوة-، ويتحكمون في العديد من المنافذ الإعلامية .

٣ . الخلط الموجود في الساحة الإسلامية بين التجديد بمفهومه الشرعي ومفهومه الخاطئ .

٤ . الحرص على الوقوف على جذور هذه الدعوة ودواعي قيامها؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره .

---

(١) انظر : " جريدة الوطن الكويتية "، في ٦/ ٧/ ٢٠٠٣م .

(٢) انظر : " جريدة الأهرام "، في ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٣م .

(٣) كما دعت إلى ذلك مجلة البحوث الإسلامية، العدد (١٦)، مقال (القراءة الجديدة في النص) .

٥ . المآلات الخطيرة المترتبة على هذه الدعوة في بعض المجتمعات الإسلامية التي مارست هذا التجديد بمفهومه الخاطئ.

٦ . تجدد دعاتها وتعدد الوسائل المستخدمة في الدعوة إليها في الوقت الحاضر.

٧. قصور الكتابات في هذا الموضوع عن الإحاطة بجوانبه كافة.

الدراسات السابقة:

نظراً لأهمية دراسة الاتجاه العقلاني الإسلامي فقد وجدت دراسات عدة عن هذا الاتجاه، ولكنها تناولته إما على جهة العموم، أو من جهة تعلقه بعلم آخر غير علم العقيدة، كعلاقته بعلم التفسير أو الحديث أو الفقه.

ومن الدراسات التي درست التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي على جهة العموم ما يلي:

١ . التجديد في الفكر الإسلامي، لعدنان أمامة، وهي رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الأوزاعي ببيروت عام ١٤٢٢هـ، عني مؤلفها بالحديث عن مفهوم تجديد الدين والتمييز بين المفهوم الصحيح والخاطئ، إلا أنه يلحظ على الرسالة عدة أمور:

• تعد الرسالة عملاً موسوعياً؛ حيث تحدث فيها الباحث عن دعاوى التجديد في العلوم الشرعية كافة (التفسير-الحديث-العقيدة-الفقه وأصوله-السلوك-التاريخ الإسلامي) وكلامه عن التجديد في مجال العقيدة بشكل مقتضب، بحيث لم يستغرق الحديث عن الأمور العقدية إلا أربعين صفحة تقريباً.

• شغل الحديث عن تجديد العلوم الشرعية-أي مراحل التدوين التي مر بها كل فنٍّ- ثلثي الرسالة من (ص٥) إلى (ص٣٥٤) بحيث بقي الثلث الأخير وهو من (ص٣٥٧) إلى (ص٥٥٩) للحديث عن التجديد بالمفهوم الخاطئ في فنون العلوم الشرعية كافة.

• لم يميز الباحث بين المدارس الداعية للتجديد، بل نجده ينقل عن كل من يدعو للتجديد بغض النظر عن منطلقاته وتوجهاته، فنجده ينقل عن (زكي نجيب محمود - ومحمد أركون-وعلي حرب-ومحمد إقبال -والترابي - والقرضاوي. . .).

• كان عمل الباحث مجرد بيان لموقف دعاة التجديد حيال العلوم الشرعية، ثم قيامه بردٍّ مقتضب في آخر كل مبحث أحياناً لا يتجاوز نصف صفحة كما في (ص٣٩٣)؛ وهذا ما تمليه عليه سعة الموضوع.

• لم يتطرق الباحث للمصادر والقواعد التي بنى عليها دعاة التجديد دعوتهم سوى مصدر واحد وهو المدرسة العقلية القديمة القائمة على تقديم العقل على النقل.

• لم يتطرق الباحث للوسائل التي يعتمد عليها دعاة التجديد في الترويج لمناهجهم وخاصة الحديثة. ولعل ما يعذر الباحث أنه لم يقصد استيعاب جوانب الموضوع كافة.

٢. مفهوم تجديد الدين، لبسطامي محمد سعيد، وهي رسالة ماجستير مقدمة لجامعة الرياض -الملك سعود-قسم الثقافة الإسلامية عام ١٤٠٤هـ، وتبلغ (٢٨٣) صفحة، عني مؤلفها بالحديث عن مفهوم تجديد الدين والتمييز بين المفهوم الصحيح والخاطئ، إلا أنه يلحظ على الرسالة عدة أمور:

• لم يتحدث عن موقفهم من التجديد في أمور العقيدة إلا في أربع صفحات فقط؛ حيث كان جل البحث في النواحي التاريخية، ودوافع نشأتها في العالم العربي.

• لم يتحدث عن منهجهم في التلقي، والقواعد العامة التي يعتمدون عليها في دعوتهم للتجديد.

• تقدُّمُ البحث؛ فقد ظهرت بعده شخصيات مؤثرة ووسائل جديدة في الدعوة إلى التجديد هي أشد وأمضى من الوسائل السابقة.

٣. الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، لراشد سعيد شهوان، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام ١٤٠٧هـ، تبلغ (٥٥٠) صفحة، عني المؤلف فيها ببيان معنى الأصالة في الفكر الإسلامي، ومدى ارتباط الفكر الإسلامي بالأصالة في مسيرته، أما حديثه عن التجديد فيلحظ عليه عدة أمور:

• لم يتحدث عن موقفهم من التجديد في أمور العقيدة؛ حيث كان جل البحث في التجديد بالمفهوم الشرعي عند السلف، مع ذكر موقفين فقط لدعاة التجديد العقلاني في الاجتهاد والجهاد، ومناقشتهم فيهما.

• عدم تعرضه للقواعد التي بنى عليها دعاة التجديد دعوتهم في الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

• لم يتعرض لأدواتهم ووسائلهم المستخدمة في تحقيق أهدافهم في هذه الدعوة، والمآلات الخطيرة المترتبة على هذه الدعوة.

٤. محاولات تجديد أصول الفقه دراسة وتقويم، للدكتور هزاع بن عبدالله الحوالي، وهي رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤١٣هـ، وهي دراسة متعلقة بعلم أصول الفقه في جانب محاولات تجديد هذا العلم، بدءاً من المحاولات القديمة عند الأصوليين القدماء، ثم محاولات التجديد عند المدرسة العقلية، وعند المدرسة الواقعية، وعند المدرسة العصرانية.

٥. الدعوة إلى التجديد في منهج النقد عند المحدثين ومواجهتها، للدكتور عصام أحمد البشير، وهي رسالة ماجستير في قسم السنة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٥هـ، عرض فيها الباحث منهج التجديد عند السلف، ثم

بين موقف دعاة التجديد من السنة النبوية، وموقفهم من طريقة النقد عند المحدثين مع مناقشتهم.

٦. تجديد الخطاب الديني، لمحمد بن شاكر الشريف، ويبلغ (١٥٢) صفحة، من مطبوعات مجلة البيان، عني مؤلفه ببيان المراد بالتجديد بالمفهوم الشرعي والبدعي، ثم تحدث عن سائر المدارس المنادية بالتجديد وذكر بعض الأصول والقواعد التي ينطلقون منها دون تمييزٍ بينها، ثم ذكر بعض النماذج لممارساتهم للتجديد بالمفهوم الخاطئ وجميعها متعلقة بالأحكام الفقهية.

٧. التجديد في الإسلام، ويبلغ (١٢٥) صفحة، وهو من مطبوعات المنتدى الإسلامي، عام ١٤٢٢هـ، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات عُرِضت في مجلة البيان، تعالج قضية التجديد من المنظور الشرعي فقط.

وهكذا نلحظ أن الدراسات السابقة إما أنها تتحدث عن موضوع التجديد بشكل عام، أو عن طريق صلته بعلم معين من علوم الشريعة.

وفي هذا البحث سوف يبين الباحث -إن شاء الله تعالى- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من مسألة تجديد الدين، موضحاً منهجهم في التلقي، والقواعد العامة التي يعتمدون عليها في دعوتهم سواء أكانت شرعية أم عقلية، ومآلاتها الخطيرة، وسبل الوقاية منها.

ومن الدراسات التي تناولت الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من جهات أخرى ما يلي:

١. الاتجاهات العقلانية الحديثة، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٣٩٩هـ، وقد طبعت عام ١٤٢٢هـ، وهي دراسة عامة كما قال الباحث عنها إنها: (موضوع

استكشاف وعرض وبيان إجمالي، أكثر من موضوع تقص وتعمق، ويقوم على العرض والرد الإجمالي)[1]، وقد اشتملت الرسالة على التعريف بالمدرسة العقلية الحديثة، ثم مقارنتها بالمدرسة القديمة، ثم عرض للمؤثرات الأجنبية في المدرسة العقلية الحديثة، ثم بيان لأهم أهداف هذه المدرسة وسماتها، كما أن الدراسة ركزت على الرواد الأوائل للمدرسة العقلية الحديثة، إضافة إلى أنها قد ذكرت شخصيات قد يختلف في تصنيفها ضمن الاتجاه العقلاني الإسلامي مثل: طه حسين، وأحمد زكي أبو شادي وغيرهما، وهكذا نجد أن الدراسة لم تتحدث عن مسألة التجديد، ولا عن القواعد التي يتكئون عليها في ممارستهم للتجديد.

٢. الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين -عرض ونقد- للدكتور سعيد بن عيضة الزهراني، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٢٠هـ، وهي دراسة تناولت الاتجاه العقلاني بوجه عام من حيث نشأته ومصادره ومنهج التلقي، ثم عرضت لموقف الاتجاه من أصول الدين، ثم عرضت لموقف الاتجاه من مصادر الشريعة عرضاً عاماً، حيث تحدثت عن موقفهم من القرآن الكريم وتفسيره، والسنة ومناقشة بعض شبههم فيها، والإجماع، والاجتهاد، وموقفهم من نقلة الشريعة-الصحابة رضي الله عنهم-وخاصة أبا هريرة - رضي الل. . . ه عنه -، وموقفهم من أحكام الشريعة وتطبيقاتها ومثل له بموقفهم من الجهاد، ثم بينت الرسالة آثار هذا الاتجاه وأخطاره.

ولم يتحدث الباحث وفقه الله تعالى عن موضوع التجديد إلا عَرَضاً في ثماني صفحاتٍ فقط، كما أنه لم يبين القواعد التي يعتمدون عليها في دعوتهم إلى التجديد.

---

(١) "الاتجاهات العقلية الحديثة"، ناصر العقل (ص٢٣).

٣. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠١هـ، وهي دراسة متعلقة بعلم التفسير، وركزت على تفسيرات الرواد الأوائل لهذه المدرسة في مصر.

٤. موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين، وهي رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، وقد طبعت عام ١٤١٨هـ، وهي دراسة ركزت في معظمها على موقف المدرسة العقلية "المعتزلة" من السنة النبوية، وعلاقة ذلك بالأصول الخمسة عندهم، وأثر ذلك الموقف في رد الأحاديث الصحيحة، ثم تناول موقف المستشرقين من السنة النبوية، وعرض شبهاتهم حول الوحي النبوي وصحة الحديث. ثم ذكر علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة، وأثر تلك العلاقة في رد الأحاديث.

٥. موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، لمضاوي بنت سليمان البسام، وهي رسالة ماجستير من جامعة الملك سعود، عام ١٤٢٥هـ، وقد اهتمت الدراسة بموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء تحديداً من جهة بداية الانحراف في تلك القضايا، ونقد موقف هذا الاتجاه من الولاء والبراء، والمفاسد المترتبة على ذلك، وسبل مقاومة تلك الآثار.

٦. موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، لسعد بن بجاد العتيبي، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الملك سعود، عام ١٤٣٠هـ، اهتم الباحث بدراسة موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي، وكيفية تعامله معه، ثم ذكر أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي، فكان نصيب الجانب العقدي منها ثلاث قضايا فقط، وهي: الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب، وحرية الاعتقاد، والموقف من الديمقراطية.

أما في هذا البحث فسيهتم الباحث - إن شاء الله تعالى - بذكر الناحية التأصيلية لفكرة التجديد بداية من ظهورها في العالم الغربي وانتهاءً بها في العالم الإسلامي، كما سيتعرض لبيان أهم القواعد الشرعية والعقلية التي يحتج بها دعاة هذا الاتجاه في تبرير مواقفهم.

٧. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، لمحمد الناصر، ويبلغ (٤٣٨) صفحة، من مطبوعات مكتبة الكوثر، عرض فيه المؤلف لسائر المدارس العصرانية مبيناً موقفها من المصادر الشرعية، فهي دراسة موسوعية، لم يتطرق فيها الباحث لمسألة التجديد إلا في عشر ورقاتٍ فقط دون تمييز بين المدارس المنادية به، وأما موقفهم من مسائل العقيدة فذكر مثالاً واحداً وهو مناداتهم للتقريب بين الأديان.

وهكذا فالدراسات السابقة تناولت الاتجاه العقلاني الإسلامي بوجه عام، أو ركزت على الرواد الأوائل للمدرسة العقلية الحديثة، أو تناولت الموضوع من جانب مختلف.

وفي هذه الدراسة سيهتم الباحث -إن شاء الله تعالى- بالتركيز على موضوع التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر تأصيلاً، مع بيان أهم القواعد الشرعية والعقلية التي يحتج بها دعاة هذا الاتجاه في تبرير مواقفهم، وأهم شخصياتهم ووسائلهم الحديثة، ومآلات دعوتهم وسبل مقاومتها.

وقد أفدت من الدراسات السابقة في المواطن التي لها تعلق بموضوع البحث؛ محاولاً الاستفادة من الخبرات السابقة.

أهداف البحث:

١ . تحرير مفهوم التجديد حسب المصطلح الشرعي .

٢ . الوقوف على أسباب ظهور التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر .

٣ . بيان القواعد العامة التي بنى عليها العقلانيون الإسلاميون فكرة التجديد ومناقشتها .

٤ . بيان وسائلهم المعاصرة في نشر هذا المفهوم في العالم الإسلامي والتحذير منها .

٥ . إيضاح الآثار المترتبة على دعوى التجديد بالمفهوم العقلاني الإسلامي المعاصر .

أسئلة البحث:

س١ : ما المراد بمصطلح التجديد من الناحية الشرعية؟

س٢ : ما الأسباب التي أدت إلى ظهور التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر؟

س٣ : ما القواعد التي بنوا عليها دعوتهم؟

س٤ : ما وسائلهم المعاصرة في الدعوة إلى التجديد في العالم الإسلامي؟

س٥ : هل لهذه الدعوة آثار تستوجب التنبيه عليها؟

منهج البحث:

سيكون المنهج المتبع في هذا البحث - إن شاء الله تعالى - المنهج الاستقرائي النقدي، ويتمثل الأول في جمع المادة العلمية، وفحصها، ودراستها. والثاني باستعمال أساليب النقد العلمي، وهو ما يُسَهِّل - إن شاء الله تعالى - الوصول إلى النتائج المرجوة .

إجراءات البحث:

سيقوم الباحث -بإذن الله تعالى- بجملة من الإجراءات التي تضبط مسار البحث، وتتمثل فيما يلي:

١ - قراءة كتب أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر ومقالاتهم؛ لاستخراج ما يتعلق بموقفهم من مسألة تجديد الدين.

٢ - مراجعة نتائج المؤتمرات التي شارك فيها بعض المنتسبين لهذا التيار.

٣ - مراجعة ما كتب في الرد على هذه الفئة.

٤ - البحث في الشبكة العنكبوتية للوقوف على كتابات بعض رموز هذا التيار، وذلك من خلال مواقعهم ومدوناتهم على الشبكة، أو المواقع المعنية بجمع نتاجهم الفكري كموقع "الموسوعة الحرة-وآسك زاد" وغيرها.

٥ - الاطلاع على المجلات التي اعتنت بهذا الجانب كمجلة "التجديد" الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، و"المسلم المعاصر"، وبعض إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وغيرها.

٦ - تقسيم المادة العلمية المستخرجة على أبواب البحث وفصوله.

٧ - دراسة موقف هذا الاتجاه من تجديد الدين دراسة موضوعية منصفة -بإذن الله تعالى-؛ لفهم حقيقة موقفهم، ثم تحليل المنطلقات التي ينطلقون منها في هذا الموقف، وتحديد الأدوات التي يتعاملون بها مع مسألة تجديد الدين.

٨ - سيتم البدء بعرض مذهب أهل السنة والجماعة بشكل مختصر، ثم أقوال أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر واجتهاداتهم في كل مبحث، مع عقد مقارنة بين هذا الموقف من قبل المعاصرين وموقف الرواد الأوائل لهذا الاتجاه، ثم

يتم نقده نقداً علمياً موضوعياً في ضوء الكتاب والسنة ووفق فهم سلف هذه الأمة الصالح، مع العناية بإبراز حقيقة موقف السلف من الاستدلال العقلي بما يحقق الرد على التهم التي رمى بها بعض هؤلاء مذهب السلف من إهمال العقل والحط من قيمته، وأيضاً سيعتني الباحث بكشف جوانب تلاقي أطروحات بعض أصحاب هذا الاتجاه مع أطروحات الاتجاهات الأخرى كالعلمانية والليبرالية وغيرهما.

٩ - سيكون النقد موجهاً للأقوال والآراء التي صدرت عن أصحاب هذا الاتجاه وليس لأشخاصهم؛ وعند ذكر قول أحدهم فلا يلزم من ذلك موافقة الآخرين له في هذا القول، بل ربما يوجد منهم من يرده؛ فهم ليسوا على درجة واحدة.

١٠ - سيعتمد الباحث الطرق المعروفة في البحث العلمي من تخريج للآيات والأحاديث، وتوثيق للنصوص المنقولة، ونحو ذلك.

التصور لأجزاء الرسالة:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وتسعة فصولٍ وخاتمة.

المقدمة، وفيها:

- أهمية الموضوع ودواعي اختياره.
- خطة البحث.
- منهج البحث.

التمهيد ويتضمن ما يلي:

أولاً: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

ثانياً: مفهوم التجديد لدى أهل السنة والجماعة.

ثالثاً: مفهوم التجديد لدى الغربيين.

رابعاً: مفهوم التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

خامساً: علاقة نظرية التطور بالتجديد.

البـاب الأول

(تاريخ الدعوة إلى التجديد العقلاني)، وفيه فصلان:

الفصل الأول (الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي)، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: نشأة فكرة التجديد عند الغربيين، ومراحل تطورها.

المبحث الثاني: أسباب الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي.

المبحث الثالث: سمات دعوى التجديد عند الغربيين.

المبحث الرابع: دعوى التجديد عند اليهود.

المبحث الخامس: دعوى التجديد عند النصارى.

المبحث السادس: آثار دعوة التجديد في العالم الغربي.

الفصل الثاني (الدعوة إلى التجديد في العالم الإسلامي)، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: بداية ظهور دعوة التجديد بالمفهوم الغربي في العالم الإسلامي، وأهم دعاتها.

المبحث الثاني: أسباب ظهور دعوة التجديد بالمفهوم الغربي في العالم الإسلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول : أسباب داخلية .

المطلب الثاني : أسباب خارجية .

المبحث الثالث : نظرة الغرب لهذه الدعوة في العالم الإسلامي ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نظرة المستشرقين .

المطلب الثاني : نظرة العلمانيين .

الباب الثاني

(مصادر التلقي عند دعاة التجديد ، والقواعد العامة التي يعتمدون عليها) ، وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : مصادر التلقي عند أصحاب التجديد العقلاني الإسلامي المعاصر ، وفيه مبحثان :

المبحث الأول : تقديم العقل على النقل ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : تعظيم العقل .

المطلب الثاني : مناقشتهم في تقديم العقل على النقل .

المبحث الثاني : النصوص الشرعية ، وطريقة استشهادهم بها ، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : منهجهم في تلقي النصوص الشرعية ، وطريقة استشهادهم بها ، ومناقشتهم .

المطلب الثاني : الاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة ، ومناقشتهم .

المبحث الخامس : مداهنة أصحاب الانحرافات ، وتسلطهم على أهل الإصلاح .

المبحث السادس : نشر ثقافة الانهزامية بين أفراد الأمـة .

المبحث السابع : شرعنة بعض المبادئ الغربية .

المبحث الثامن : التهوين من النص .

المبحث التاسع : التهوين من عقيدة السلف .

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس:

١) فهرس الآيات القرآنية مرتبة حسب ترتيب السور .

٢) فهرس الأحاديث النبوية .

٣) فهرس الآثار .

٤) فهرس غريب اللغة .

٥) فهرس الأماكن .

٦) فهرس الأشعار .

٧) فهرس الأعلام المترجمين .

٨) فهرس المراجع والمصادر .

٩) فهرس الموضوعات .

وفي ختام هذه المقدمة : أعود بالفضل لأهله وذويه ، فأحمد الله تعالى وأشكره على تيسيره وتوفيقه وعونه ، وأسأله أن يبارك بهذا البحث ، وأن ينفع به كاتبه وقارئه ، إنه جواد كريم .

كما أتوجه بالشكر إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية بجامعة الملك سعود على إتاحة الفرصة لإعداد هذه الرسالة، وأشكر مركز البحوث في كلية التربية على الدعم المقدم من قبلهم.

و أخص بالشكر الجزيل -في هذا المقام- فضيلة المشرف على هذه الرسالة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الله الوهيبي، والذي كان لتوجيهاته السديدة الأثر الكبير في إنجاز هذه الرسالة، بارك الله له في علمه وعمله، وكتب له التوفيق والسداد، وجزاه عني خير الجزاء.

كما أشكر أيضاً الشيخين الفاضلين: أ.د. سعود بن حمد الصقري، ود. عبد الله بن دجين السهلي، على تفضلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة، والتي ستفيدني إن شاء الله في تقويم البحث وتصحيحه، فجزاهما الله خير الجزاء.

وأشكر كل من أعانني على إنجاز هذه الرسالة، وأسأل الله تعالى أن يجزيهم خير الجزاء.

وختاماً: فهذا جهد المقل، فما كان فيه من صواب فمن توفيق الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله وأتوب إليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أحمد بن محمد اللهيب

aallhaib@ksu.edu.sa

التمهيد
ويتضمن ما يلي:

المبحث الأول: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

المبحث الثاني: مفهوم التجديد لدى أهل السنة والجماعة.

المبحث الثالث: مفهوم التجديد لدى الغربيين.

المبحث الرابع: مفهوم التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

المبحث الخامس: علاقة نظرية التطور بالتجديد.



المبحث الأول
موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي

قد وردت مادة العقل في القرآن الكريم في تسع وخمسين موضعاً[1] كلها يفيد أن انتفاء العقل مذمة، هذا سوى ذكر مرادفاته: كالألباب، والأحلام، والحِجْر، وذكر أعماله: كالتفكر، والتذكر، والتدبر، والاعتبار، والفقه، والعلم، فهذه الأعمال العقلية لا تكاد تخلو من ذكرها سورة من كتاب الله تعالى، ويرد ذكرها على أنها أوصاف مدح وكمال للمتصف بها، وأن انتفاءها أو نقصانها مذمة شرعية، وهذا يدل دون شك على رفع الإسلام من شأن العقل، وتكريمه له واحتفائه به، كيف لا وقد جعله مناطاً للتكليف، وشرطاً لقيام الحجة[2].

---

(١) انظر: "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"، لمحمد فؤاد عبد الباقي (ص٤٦٨-٤٦٩).
(٢) انظر: "الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد"، سعود العريفي (ص٣٥).

المطلب الأول: مفهوم العقل لدى أهل السنة والجماعة:

تعريف العقل في اللغة:

العقل مصدر عقِل، يعقل، عقلاً، فهو معقول، وعاقل.

وأصل معنى العقل المنع والحبس، تقول: عقلت البعير أعقله عقلاً، إذا منعته من الحركة، ويقال: أُعتُقِلَ الرجل، إذا حبس[1].

وعقل الشيء: إذا علمه وعلم صفاته، من حسن وقبح وكمال ونقصان، فأمسكها، وأمكن أن يميز بين القبيح والحسن، والخير والشر[2].

وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذاً من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام[3].

ووجه تسمية العقل بهذا الاسم: كونه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك، ويحبسه عن ذميم القول والفعل.

تعريف العقل في الاصطلاح:

لقد اختلف الناس في تحديد مفهوم العقل على أقوالٍ عدة[4]، إلا أن أظهرها هو موقف أهل السنة والجماعة؛ حيث جاء مفهومهم للعقل مطابقاً لحقيقته من كل وجه، خلافاً لغيرهم الذين اقتصرت تعريفاتهم على بعض جوانبه.

---

(١) انظر: "تهذيب اللغة"، للأزهري (١/ ٢٣٨-٢٤٠)، و"معجم مقاييس اللغة"، لابن فارس (٤/ ٦٩)، و"القاموس المحيط"، للفيروز آبادي (ص١٣٣٦).

(٢) انظر: "تاج العروس"، محمد مرتضى الزبيدي (٨/ ٢٥).

(٣) انظر: "لسان العرب"، لابن منظور (١١/ ٤٥٨)، و"المعجم الوسيط"، لمجمع اللغة (٢/ ٦١٦).

(٤) للتوسع راجع: "بغية المرتاد"، لابن تيمية (ص٢٦٠-٢٦٣)، و"درء التعارض"، لابن تيمية (١/ ٨٩)، و"الأدلة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد"، د. سعود العريفي (ص٢٦-٣٤)، و"منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد"، د. عثمان بن علي حسن (١/ ١٨٢-١٥٥٠).

ويمكن إجمال مفهوم العقل لدى أهل السنة والجماعة في النقاط التالية[1]:

١ - الغريزة المدركة في الإنسان التي بها يعقل ويعلم، وهي فيه كقوة البصر في العين.

٢ - العلوم الضرورية، وهي التي تشمل جميع العقلاء، كالعلم بالممكنات، والواجبات.

٣ - العلوم النظرية، وهي التي تحصل بالنظر والاستدلال.

٤ - الأعمال التي تكون بموجب العلم، لذلك قال الأصمعي: (العقل: الإمساك عن القبيح، وقصر النفس وحبسها على الحسن)[2].

والعقل بهذا الإطلاق هو عقل التأييد، الذي يكون مع الإيمان، وهو عقل الأنبياء والصدِّيقين[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة، وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعاقل.

وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى ﴿**لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ [الحديد: ١٧]. وقوله: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾ [الحج: ٤٦]. ونحو ذلك مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلاً، وإذا كان كذلك فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه. ولا العمل بلا علم؛ بل الصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا)[4].

---

(١) انظر: "منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد"، د. عثمان بن علي حسن (١/ ١٥٨-١٥٩).
(٢) "المخصص"، لابن سيده (١/ ١٦).
(٣) انظر: "صون المنطق"، للسيوطي (ص١٨١).
(٤) "مجموع الفتاوى"، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٩/ ٢٨٦-٢٨٧).

وبناءً على ما قيل في معاني العقل، قال ابن القيم: (العقل عقلان: عقل غريزي طبعي، وهو أبو العلم ومربيه ومثمره، وعقل مكتسب مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته، فإذا اجتمعا في العبد فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، واستقام له أمره، وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب، وإذا فُقد أحدهما أو انتقص، انتقص صاحبه بقدر ذلك)[1].

(١) "مفتاح دار السعادة"، لابن القيم (١/ ١١٧) بتصرف.

المطلب الثاني: منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال العقلي:

لقد أدرك أهل السنة والجماعة أهمية العقل فكان منهجهم في الاستدلال بالعقل وسطاً بين طائفتين:

الأولى: غلت في جانب العقل فأنزلته فوق منزلته؛ حيث جعلته مقدماً على الوحي، وهم طوائف أهل الكلام على اختلافٍ فيما بينهم في درجة هذا الغلو.

والأخرى: أهملت العقل ولم تلتفت إليه؛ بحجة التفكر في الذات الإلهية، وهم غلاة الصوفية(١).

أما أهل السنة فكانوا وسطاً في هذا الباب فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا إجحاف؛ حيث كانوا يأخذون بالنظر العقلي ويأمرون به، وكلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، لكنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فشنع عليهم أهل الكلام؛ معتقدين أن هذا الإنكار مستلزمٌ لإنكار جنس النظر والاستدلال.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض ذبِّه عن أهل السنة، ودفع ما ينبزهم به أهل الكلام من الإعراض عن النظر العقلي بالكلية، يقول: (ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حكى إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم.

---

(١) يعد سبب هذا الإعراض فرعاً عن عقيدتهم في الفناء، يقول الحافظ الذهبي في "سير أعلام النبلاء" (١٥/ ٣٩٣): (وإنما أراد قدماء الصوفية بالفناء نسيان المخلوقات وتركها وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله، ولا يسلم إليهم هذا أيضاً، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات ورؤيتها والإقبال عليها وتعظيم خالقها).



فيقال لهم: ليس هذا بحق؛ فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال ولفظ الكلام، فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال)[1].

ولأجل هذا نرى شيخ الإسلام ابن تيمية يحتفي كثيراً بما في كلام الإمام أحمد بن حنبل من ردود عقلية على الجهمية والزنادقة، في نفيهم لعلو الله تعالى، وقولهم بالحلول؛ لما في ذلك من دلالة على اهتمام أئمة السلف بدلائل العقول، ولما فيه من ردٍّ على من يتهم السلف بالنصية المطلقة، وضعف الحجة العقلية، والاقتصار على السمع.

يقول شيخ الإسلام: (... الإمام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك -يشير إلى القياس العقلي- جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب- أي الصفات الإلهية- قياس الأولى والأحرى، والتنبيه في باب النفي والإثبات... فمسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى)[2].

إذاً فأهل السنة والجماعة يأخذون بمبدأ الاستدلال العقلي الشرعي، لا الاستدلال

(١) "مجموع الفتاوى" (٤/ ٥٥-٥٦).
(٢) "بيان تلبيس الجهمية" (٢/ ٥٣٥-٥٣٧) بتصرف.

الكلامي، يقول الإمام ابن الوزير اليمني[1]: (. . . فهؤلاء-يقصد بهم أهل السنة- كتابهم القرآن، وتفسيرهم الأخبار والآثار، ولا يكاد يوجد لهم كتابٌ في العقيدة، فإن وجد فالذي فيه هو بمعنى الوصية المحضة بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وهم لا يعنون بالرجوع إليهما نفي النظر، وترك العقل والاستدلال البتة . . . وإنما ينكرون من علم النظر أمرين:

أحدهما: القول بأن النظر فيما أمر الله -تعالى- بالنظر فيه وجرت به عادة السلف غير مفيد للعلم، إلا أن يُردَّ إلى ما ابتُدع من طريق المتكلمين، بل هو عندهم كافٍ شافٍ وإن خالف طرائق المتكلمين.

وثانيهما: أنهم ينكرون القول بتعين طرائق المنطقيين والمتكلمين للمعرفة، وتجهيل من لم يعرفها وتكفيره)[2].

وإذا كانت هذه هي حقيقة موقف السلف من العقل ودلالته، فلا يعني هذا أنه من الضرورة أن يكون لأكثر أئمة السلف كلام في أصول الدين بالأدلة العقلية، لكن

(١) هو: محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الوزير، اليمني الصنعاني، اشتهر بابن الوزير، يرجع نسبه إلى الحسن ابن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولد في شهر رجب عام خمس وسبعين وسبعمائة (٧٧٥هـ)، نشأ في قرية "الظهراوين" في اليمن، في أسرة علم، فحفظ القرآن، وقرأ في اللغة والتفسير والحديث والفقه والأصول والكلام على أهل عصره، قال عنه الحافظ ابن حجر: (كان مقبلاً على الاشتغال بالحديث، شديد الميل إلى السنة)، وقال عنه الشوكاني: (إنه ممن يقصر القلم عن التعريف بحاله، وكيف يمكن شرح حال من يزاحم أئمة المذاهب الأربعة فمن بعدهم من الأئمة المجتهدين في اجتهاداتهم، ويضايق أئمة الأشعرية والمعتزلة في مقالاتهم، ويتكلم في الحديث بكلام أئمته المعتبرين مع إحاطته بحفظ غالب المتون، ومعرفة رجال الأسانيد شخصاً وحالاً وزماناً ومكاناً، وتبحره في جميع العلوم العقلية والنقلية على حد يقصر عنه الوصف) توفي يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من المحرم غرة سنة (٨٤٠هـ)، وقد بلغ من العمر أربعة وستين سنة ونصف السنة، بمرض الطاعون. انظر: "إنباء الغمر بأبناء العمر"، لابن حجر (٧/ ٣٧٢)، و"البدر الطالع"، للشوكاني (٢/ ٨٢) وما بعدها.

(٢) "العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم"، لابن الوزير اليمني (٣/ ٣٣٢-٣٣٤).

يوجد في كلام بعضهم من ذلك بقدر ما دعت إليه الحاجة، من الرد على الملاحدة والزنادقة والمعطلة، كما في كلام الإمام أحمد في الرد على الزنادقة، وعثمان الدارمي على بشر المريسي وغيرهما من أئمة السلف.

ويرى أهل السنة والجماعة أن من صور تكريم الإسلام للعقل أن حدَّد له ميادين يمكنه أن يسير فيها بأمان، ويمكنه أن ينجح فيها إذا استخدم استخداماً صحيحاً، إذ عمله خارج مجاله هذا يعرضه للخطأ والتخبط؛ لأن هناك ميادين لا يدركها العقل، كعلم الغيب مثلاً، وهناك ميادين لا يدرك العقل حكمها وعللها على وجه الحقيقة كالتعبدات.

فإشغاله بها مضيعة للجهد، وإيغال في المتاهات، فكان من إكرام العقل أن يُدفع للعمل فيما يحسنه ويوافق وظائفه وخصائصه.

وإن كثيراً من أرباب المذاهب الفلسفية والكلامية الذين أرادوا تمجيد العقل والرفع من شأنه -حسب زعمهم- أساؤوا إلى العقل أيما إساءة، حيث أوغلوا به في مفاوز لا يهتدي فيها إلى سبيل، حتى صار أحدهم يأتي بالحكم ونقيضه، وإن أصاب مرة تعثر مرات[1].

---

(١) انظر: "مناهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد"، لعثمان علي حسن (١/ ١٦٨)، و"التحسين والتقبيح العقليان"، د. عايض الشهراني (١/ ١٢٩).

المطلب الثالث: ضوابط الاستدلال العقلي عند أهل السنة والجماعة:

لـمَّا كان موقف أهل السنة والجماعة من العقل موقفاً مؤصلاً - ذلك لأنهم استمدوه من نصوص الوحيين -كان الاستدلال بالعقل لديهم مضبوطٌ بضوابط، جعلتهم يطَّردون في التعامل معه، خلافاً لغيرهم من أهل الكلام ومن وافقهم؛ حيث تجد التناقض حليفهم؛ فما يُقَعِّدُونَه في مسألة ينقضونه في الأخرى، ويُضَلِّلُ متأخرُهم متقدَمهم؛ لأسباب كثيرة من أبرزها احتكامهم إلى عقولهم دون قيد أو شرط.

أما أهل السنة فقد أقاموا التعامل مع العقل على ضوابط عدة، من أهمها:

١ - أن العقل لا يستقل بنفسه، بل هو محتاج إلى الشرع؛ إذ العقل غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها[1].

ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية/ هذه القضية، بقوله: (... العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ بل هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية، قد يكون فيها محبة، ووجد، وذوق، كما قد يحصل للبهيمة.

فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة.

---

(١) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٣/ ٣٣٩)، و"الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٢/ ٤٥٨، ٤٥٩).

والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه. ولم تأت بما يُعْلَمُ بالعقل امتناعه، لكنَّ المسرفون فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقاً، وهي باطل، وعارضوا بها النبوات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدَّقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضل الله به بني آدم على غيرهم)[1].

٢ - تقديم النقل على العقل عند توهم التعارض، فالعقل مصدِّقٌ للشرع في كل ما أخبر به، دال على صدق الرسول ﷺ دلالة عامة مطلقة، فالعقل مع الشرع كالعامي مع المفتي، فإن العامي إذا علم عين المفتي، ودلَّ غيره عليه، وبين له أنه عالم مفتٍ، ثم اختلف العامي الدال والمفتي، وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفتٍ، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض، قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفتٍ، قال له المستفتي: أنت لـمَّا شهدت بأنه مفتٍ، ودللت على ذلك، شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، وموافقتي لك في قولك إنه مفتٍ، لا تستلزم أن أوافقك في جميع أقوالك، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفتٍ. هذا مع أن المفتي يجوز عليه الخطأ، أما الرسول ﷺ فإنه معصوم في خبره عن الله تعالى لا يجوز عليه الخطأ، فتقديم قول المعصوم على ما يخالفه من استدلال عقلي، أولى من تقديم العامي قول المفتي على قول الذي يخالفه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله ﷺ، وعلم أنه أخبر بشيء ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه[2].

---

(١) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٣/ ٣٣٨-٣٣٩).

(٢) انظر: "درء التعارض"، لابن تيمية (١/ ١٣٨، ١٣٩، ١٤١)، و"الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ٨٠٨، ٨٠٩)، و"شرح العقيدة الطحاوية"، لابن أبي العز (ص٢١٩).

إن العقل لا يمكن أن يعارض الكتاب والسنة، فالعقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح أبداً، فلا يصح أن يقال: إن العقل يخالف النقل، ومن ادعى ذلك فلا يخلو من أمور[1]:

أولها: أن ما ظنه معقولاً ليس معقولاً، بل هو شبهات توهم أنه عقل صريح وليس كذلك.

ثانيها: أن ما ظنه سمعاً ليس سمعاً صحيحاً مقبولاً، إما لعدم صحة نسبته، أو لعدم فهم المراد منه على الوجه الصحيح.

ثالثها: أنه لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يدركه، فإن الشرع يأتي بما يعجز العقل عن إدراكه، لكنه لا يأتي بما يعلم العقل امتناعه.

أن الدليل العقلي فرع عن الدليل الشرعي[2]؛ ذلك أن الدليل الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يراد به: كون الشرع أثبته ودلَّ عليه، أو أباحه وأذن فيه.

لذلك فالدليل الشرعي على أقسامٍ ثلاثة:

أولها: إما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يُعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً. مثل: إخباره ﷺ بأحوال يوم القيامة، وأوصاف الجنة والنار، وتفاصيل ما يجب لله تعالى... مما لا مجال للعقل في إدراكه إلا عن طريق النقل.

---

(١) انظر: "درء التعارض"، لابن تيمية (١/٧٨، ١٩٤)، و"مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٣/٣٣٩)، و"الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٢/٤٥٩).

(٢) انظر: "درء التعارض"، لابن تيمية (١/١٩٨-٢٠٠)، و"موقف ابن تيمية من الأشاعرة"، د. عبد الرحمن المحمود (١/٢٥٢-٢٥٥).

ثانيها: وإما أن يكون الدليل الشرعي ما أثبته الشرع والعقل معاً، حيث يكون العقل قد علمه لكنَّ الشرع نبه إليه ودلَّ عليه، فيكون شرعياً عقلياً، وهذا مثل: الأدلة التي نبه الله تعالى إليها في كتابه العزيز من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

ثالثها: ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق ﷺ، وما دل عليه ونبه إليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات، مثل: الأمور التي يعرف صدقها عن طريق التجربة والملاحظة: كالطب، والهندسة، والحساب، والكيمياء... إلخ.

ولهذا يقول شيخ الإسلام منبهاً إلى أن حصول المعرفة بالشرع يحصل على هذه الوجوه المتقدمة، فيقول: (أحدها: أن الشرع ينبه على الطريق العقليةالتي بها يعرف الصانع، فتكون عقلية شرعية، والثاني: أن المعرفة المنفصلة بأسماء الله وصفاته التي بها يحصل الإيمان تحصل بالشرع، كقوله تعالى: ﴿ **مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا** ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله: ﴿ **قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي** ﴾ [سبأ: ٥٠]، وقوله: ﴿ **الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ** ﴾ [إبراهيم: ١]، وأمثال ذلك من النصوص التي تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزل على نبيه)[1].

(١) "درء التعارض"، لابن تيمية (٩/ ٣٧-٣٨).

المطلب الرابع: مجالات الاستدلال العقلي:

العقل في الإنسان كغيره من الصفات الكمالية، فهي وإن كانت كمالاً في حق الإنسان، إلا أن لها حدوداً لا تتجاوزها، وأقداراً لا تتخطاها، فالإنسان ذاته مخلوق، وصفاته كذلك يعتريها ما يعتري المخلوق من القوة والضعف والخور، والوجود والعدم.

والعقل جعل الله تعالى له حداً – في إدراكه للأشياء – ينتهي إليه، لا يتعداه، فلم يجعل له سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كان كذلك لتساوى مع العليم الخبير في إدراك جميع ما كان وما يكون، وما لا يكون لو كان كيف يكون، ولو كان العقل يدرك كل مطلوب لا ستغنى الخلق به عن الوحي والنبوات، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥][(١)].

والعقل وإن أدرك فإدراكه يكون لبعض المدرك، وهذا البعض فيه قصور وضعف، من غفلة ونسيان، أو جهل، أو عدم إحاطة، إلى غير ذلك من أحوال الضعف والقصور.

يقول الأستاذ "سيد قطب": (والمنهج الذي سار عليه القرآن – وهو المنهج الأقوم – أن يجيب الناس عما هم في حاجة إليه، وما يستطيع إدراكهم البشري بلوغه ومعرفته؛ فلا يبدد الطاقة العقلية التي وهبها الله لهم فيما لا ينتج ولا يثمر، وفي غير مجالها الذي تملك وسائله وتحيط به... وليس في هذا حجر على العقل البشري أن يعمل، ولكن فيه توجيهاً لهذا العقل أن يعمل في حدوده، وفي مجاله الذي يدركه.

---

(١) انظر: "الاعتصام"، للشاطبي (٢/ ٣١٨)، و"منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد"، د. عثمان بن علي حسن (١/ ١٧٤).

فلا جدوى من الخبط في التيه، ومن إنفاق الطاقة فيما لا يملك العقل إدراكه؛ لأنه لا يملك وسائل إدراكه)[1].

ولتحديد مجال الاستدلال العقلي يمكن تقسيم العلوم التي يدركها العقل إلى ثلاثة أقسام[2]:

أ - **العلوم الضرورية**: وهي التي لا يمكن التشكيك فيها؛ إذ إنها تلزم جميع العقلاء ولا تنفك عنهم، كعلم الإنسان بوجوده، وأن الاثنين أكثر من الواحد، واستحالة الجمع بين النقيضين، أو رفعهما، إلى غير ذلك مما يسمى بقوانين العقل الضروري.

ب - **العلوم النظرية**: هي التي تكتسب بالنظر والاستدلال، وهذا النظر لا بد في تحصيله من علم ضروري يستند إليه، حتى يعرف وجه الصواب فيه، وهذا القسم تدخل فيه كثير من العلوم، كالطبيعيات والرياضيات والطب والصناعات وغيرها، وهو نوعان:

• نوعٌ يتمحض العمل فيه للعقل، وهذه عادة يكون في العلوم المفضولة، كالصناعة والزراعة وغيرها.

• والآخر يكون بالنظر في أدلة الشرع، وبذل الوسع لإقامة العبودية، قال الإمام الشافعي في قوله تعالى ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦]، قال:

---

(١) "في ظلال القرآن"، سيد قطب (٤/ ٢٢٤٩)، ومع هذا التعليق الجيد لسيد قطب فلا يخلو كتابه "في ظلال القرآن" من بعض الهفوات التي وقع فيها، خاصة في بعض الصفات كالاستواء وغيره، ولعل ذلك عائدٌ في تقديري إلى: ١-بيئته العلمية التي كان يعيش فيها (الأشعرية) ٢- عدم تخصصه في العلوم الشرعية.

(٢) انظر: "الاعتصام"، للشاطبي (٢/ ٣١٨-٣٢٢)، و"الرسالة"، للشافعي (ص٣٨)، و"منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد"، د. عثمان بن علي حسن (١/ ١٧٦).

(فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه)[1].

ج - **وهذا القسم لا يعلم بواسطة العقل**، إلا أنه يُعْلِمهُ، بأن يجعل له طريق للعلم به، وذلك كالغيبيات، سواء كانت من قبيل ما يعتاده علم العبد: كعلمه بما تحت رجليه، وعلمه بالبلد القاصي عنه، الذي لم يتقدم له به عهد، أو لا: كعلمه بما في اليوم الآخر من بعث وحساب وجزاء وتفاصيل ذلك، فهذا لا يعلم إلا عن طريق الخبر، ويدخل في ذلك كثير من مسائل الاعتقاد ولا سيما التفصيلية منها.

(١) "الرسالة"، للشافعي (ص٣٨).

المبحث الثاني
مفهوم التجديد لدى أهل السنة والجماعة

يحسن قبل البدء بالحديث عن مفهوم أهل السنة للتجديد أن نقف على تعريف التجديد؛ لأن تحديد المصطلحات، وتنقيح معانيها مما قد يشوبها من انحراف أو يداخلها من دخن؛ أمر واجب العناية، فإن أكثر ما يضر بالأمة ويشيع البلبلة بين أبنائها اختلاط المفاهيم والمصطلحات، واضطراب الدلالات.

المطلب الأول: التجديد في اللغة:

الجديد في اللغة: نقيض الخَلِق، والخلق: القديم، فالجديد خلاف القديم[1].

وجدَّد الشيء يجدده: صيَّره جديداً[2]؛ أي: جعله جديداً.

فالتجديد على ذلك: هو جعل القديم جديداً، أي إعادة القديم وردّه إلى ما كان عليه أول أمره، فالتجديد (يبعث في الذهن تصوراً تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة:

١ - أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً وللناس به عهد.

٢ - أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى، وصار قديماً.

٣ - أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يَبْلَى ويخلق)[3].

فالتجديد إذاً: إعادة الشيء إلى حالته التي كان عليها، دون إقحام ما ليس منه فيه.

---

(١) انظر: "مختار الصحاح"، للجوهري (مادة: جدد).

(٢) انظر: "لسان العرب"، لابن منظور (مادة: جدد).

(٣) "مفهوم تجديد الدين"، لبسطامي محمد سعيد (ص١٤-١٥).

المطلب الثاني: التجديد في الاصطلاح الشرعي:

يستند التجديد في الدين بوصفه مصطلحاً إسلامياً إلى الحديث الذي رواه أبو داود في سننه، حيث قال: (حدثنا سليمان بن داود المهري، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة فيما أعلم، عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»)[1].

وقد تنوعت عبارات العلماء في القديم والحديث في تعريف التجديد الوارد في هذا الحديث، وتعددت صيغهم لكنها لم تخرج عن محاور أربعة:

المحور الأول: إحياء ما انطمس، واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها:

قال الفقيه الشافعي شمس الدين: (التجديد: إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما)[2].

المحور الثاني: نشر العلم وإفشاؤه:

قال ابن كثير: (... وقال طائفة من العلماء الصحيح أن الحديث -أي حديث التجديد- يشمل كل فرد من آحاد العلماء من هذه الأعصار ممن يقوم بفرض الكفاية في أداء العلم، عمن أدرك من السلف إلى من يدركه من الخلف، كما جاء في الحديث

---

(١) رواه أبو داود في "سننه"، كتاب الملاحم، برقم (٤٢٨٢)، والحاكم في "مستدركه" (٤/ ٥٢٢) وسكت عنه الذهبي، وغيرهما، وقد صححه جمع من أهل العلم: كالبيهقي والعراقي وابن حجر، انظر "عون المعبود شرح سنن أبي داود" (١١/ ٢٦٧)، كما صححه الألباني في صحيح الجامع، برقم (١٨٧٤)، (١/ ٣٨٧).

(٢) انظر: "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، للمناوي (١/ ١٤).

من طرق مرسلة وغير مرسلة، «يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين»[1][2].

المحور الثالث: قمع البدع والمحدثات:

قال المناوي: (يجدد لها دينها: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم)[3].

المحور الرابع: بمعنى الاجتهاد، وتنزيل الأحكام الشرعية على ما يطرأ من نوازل:

قال المناوي في "فيض القدير" في وصف المجدد أن يكون: (مجتهداً، قائماً بالحجة، ناصراً للسنة، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات وقوة استنباط الحقائق

(١) أخرجه العقيلي في "الضعفاء" (١/ ١٠)، وابن عبد البر في "التمهيد" (١/ ٥٩) كلهم من طريق خالد بن عمرو به. وقال البزار: (خالد بن عمرو منكر الحديث قد حدث بأحاديث لم يتابع عليها، وهذا منها). وللحديث طرق أخرى عديدة، انظرها في "الكامل في الضعفاء" (١/ ١٥٢)، وفي "شرف أصحاب الحديث" للخطيب البغدادي (ص١٦)، وقد جمع طرقه ابن القيم رحمه الله في كتابه "مفتاح دار السعادة" (ص١٧٨) في فصل أفرده لذلك، قال في مقدمته: (وهذا الحديث له طرق عديدة...) ثم ذكر عشرة من طرقه، إلا أن طرقه رغم تعددها فهي لا تخلو من كلام، ولهذا يقول ابن القطان: (وقد روي هذا الحديث متصلاً من رواية جماعة من الصحابة علي بن أبي طالب وابن عمر وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو وجابر بن سمرة وأبي أمامة، وكلها ضعيفة لا يثبت منها شي...) ويقول البلقيني: (الحديث لم يصح؛ فإنه روي مرفوعاً من حديث أسامة بن زيد وأبي هريرة وابن مسعود وغيرهم وفي كلها ضعف). وراجع في ذلك كتاب "الروض البسام بترتيب وتخريج فوائد تمام"، (ص ١٢٤) لجاسم الدوسري وفقه الله، وفي بيان معنى الحديث وشرحه لابن القيم رحمه الله كلام بديع في كتابه "مفتاح دار السعادة" (ص١٧٧). وقد صححه الألباني بمجموع طرقه في تحقيقه لكتاب "مشكاة المصابيح"، (١/ ٥٣) برقم (٥١)، ولعل الحديث إلى الضعف أقرب.

(٢) "دلائل النبوة"، لابن كثير (ص٩٥).

(٣) "فيض القدير"، لعبد الرؤوف المناوي (٢/ ٢٨١).

والدقائق والنظريات من نصوص الفرقان، وإشاراته ودلالاته واقتضاءاته من قلب حاضر وفؤاد يقظان)[1].

ومن مجموع هذه التعريفات للتجديد يمكن صياغة تعريف جامع له على الوجه التالي: تجديد الدين، يعني: إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، والعمل على نشر الدين، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها.

لكن هل للمجدد صفات محددة عند أهل السنة؟ وهل لخروجه ضابط محدد؟ هذا ما نحاول تجليته في المطالب التالية.

(١) "فيض القدير"، لعبد الرؤوف المناوي (١/ ١٠).

المطلب الثالث: مفهوم التجديد لدى أهل السنة:

الجدير بالملاحظة أن علماء أهل السنة لم يعنوا تعريف التجديد عناية خاصة؛ ولعل هذا راجعٌ إلى أن معنى التجديد الذي قصده الرسول ﷺ في الحديث كان واضحاً في أذهانهم، لذلك كانت آراؤهم في التجديد متناثرة في كتب الحديث وشروحها، تختلف عباراتها، ومضمونها واحد، وهي: العودة بالدين إلى ما كان عليه في أول أمره.

وإنما كانت عنايتهم منصبة على بيان من هو المجدد، وصفاته، والمقصود من رأس المائة.

فهذا الإمام الزهري يبدي رأيه فيمن هو مجدد القرن الأول، وشاع عنه هذا الرأي حتى إنه ليعد من أوائل الذين أثاروا الاهتمام بهذا الأمر[1].

والإمام أحمد يسوق مروياته لحديث التجديد بطرقها المختلفة، ثم يذكر من يرى أنه مجدد القرن الأول ومجدد القرن الثاني[2].

والسيوطي نظم أرجوزة صغيرة من ثمانية وعشرين بيتاً أسماها «تحفة المهتدين بأخبار المجددين»[3].

إذاً فالسؤال الذي كان قائماً في أذهانهم، والذي تركزت عليه كتاباتهم لم يكن ما هو التجديد، بقدر ما كان من هو المجدد لكل قرن.

---

(١) انظر: "عون المعبود"، شمس الحق آبادي (١١/ ٢٦٠).
(٢) انظر: "طبقات الشافعية الكبرى"، للسيوطي (١/ ١٩٩-٢٠٣) بتصرف.
(٣) نقلاً عن "عون المعبود"، شمس الحق آبادي (٣/ ٢٦٥).

المطلب الرابع: صفات المجدد:

يتضح مما تقدم أن المجدد هو من يقوم بإحياء ما انطمس من معالم الدين ودرس من جوانب الحق العلمية والعملية.

ولما كانت هذه المهمة واسعة الأرجاء، متشعبة المسالك، كان لابد من توفر صفات عالية، ومواهب رفيعة تؤهل المجدد للتصدي لهذا الواجب على الوجه المطلوب، والغاية المأمولة.

وقد تحدث علماء السلف عن الصفات الواجب توافرها في المجدد حتى يصدق عليه هذا المديح.

قال المناوي في معرض حديثه عن صفات المجدد: (أنه يكون قائماً بالحجة، ناصراً للسنة، له ملكة رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق النظريات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته واقتضاءاته، من قلبٍ حاضرٍ وفؤاد يقظان)[1].

وقال العظيم آبادي: (إذ المجدد للدين لا بد أن يكون عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصراً للسنة قامعاً للبدعة، وأن يعم علمه أهل زمانه...)[2].

وقال في موطنٍ آخر: (فظهر أن المجدد لا يكون إلا من كان عالماً بالعلوم الدينية، ومع ذلك من كان عزمه وهمته آناء الليل والنهار إحياء السنن ونشرها، ونصر صاحبها وإماتة البدع ومحدثات الأمور ومحوها، وكسر أهلها باللسان، أو تصنيف الكتب والتدريس، أو غير ذلك، ومن لا يكون كذلك لا يكون مجدداً البتة، وإن كان عالماً بالعلوم مشهوراً بين الناس مرجعاً لهم)[3].

---

(١) "فيض القدير"، للمناوي (١/ ١٠).
(٢) "عون المعبود"، للعظيم آبادي (١١/ ١٦٣).
(٣) المصدر السابق (١١/ ٢٦٣-٢٦٤).

ومما تقدم يمكن أن نستلهم أهم الصفات التي يجب توافرها في المجدد:

أ - صحة عقيدته وسلامة منهجه، بحيث يكون معتمداً على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ومقتفياً آثار السلف الصالح من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم؛ لأن من أخص مهمات المجدد إعادة الدين نقياً صافياً من كل العناصر الدخيلة عليه، لذلك انتقد العظيم آبادي ابن الأثير حينما أورد في إحصائيته للمجددين بعض علماء الشيعة الإمامية[1].

ب - أن يكون راسخاً في علوم الشريعة عموماً كما نص على ذلك المناوي وغيره[2].

ت - القدرة على تصور الواقع وفهم النوازل، وفقه النصوص وحسن الاستنباط منها بما يجيب عن إشكالات العصر، ويُوجِد الحلول والبدائل الإسلامية لما تقتضيه حاجات المجتمع[3].

ث - أن يعم نفعه أهل زمانه، وذلك بنشر العلم، والدفاع عن السنة، بحيث يكون منارةً يستضيء بها الناس، ويسترشدون بهداها، وقد أشار السيوطي إلى هذا الشرط بقوله:

وأن يكون جامعاً لكل فن

وأن يعم علمه أهل الزمن[4]

---

(١) المصدر السابق (١١/ ٣٩٢).

(٢) "فيض القدير"، لعبد الرؤوف المناوي (١/ ١٠).

(٣) انظر: "تجديد الدين"، د. سليمان الغصن (ص٢٨).

(٤) النظم موجود بكامله في آخر كتاب "التنبئة" للسيوطي، وانظر: "عون المعبود"، للعظيم آبادي (١١/ ٣٩١).

ج - أن يكون عاملاً بعلمه؛ ليصبح قدوة صالحة، وأسوة حسنة يهتدى بهديها، ويقتفى أثرها، ولقد كان جماعة من السلف يقصدون العالم الصالح للنظر إلى سمته وهديه لا لاقتباس علمه، ولذلك قال كثيرٌ من السلف: (ليس العلم كثرة الرواية، ولكن العلم الخشية)[1].

ح - أن يكون مبعوثاً على رأس المائة؛ فرأس المائة من المعالم المميزة في تعيين المجدد[2].

ومع اتفاق علماء السلف على كون المجدد يكون على رأس المائة كما أخبر المعصوم ﷺ إلا أن آراءهم قد تباينت في تحديد المراد من رأس المائة، هل هو أول القرن، أم آخره؟[3]، على قولين مشهورين أرجحهما: أن المراد برأس المائة آخرها، مستدلين بما رواه ابن عمر رضي الله عنه، قال: (صلَّى النبي ﷺ صلاة الْعِشَاءِ في آخِرِ حَيَاتِهِ، فلما سَلَّمَ قام النبي ﷺ فقال: « أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُمْ هذه، فإن على رَأْس

(١) "الزهد"، للإمام أحمد (ص١٨٥).

(٢) مقصودهم في ذلك أن يكون البعث على رأس المائة، فإن البعث هو الإثارة والإرسال، فيكون المعنى: إن الله يقيض لهذه الأمة على رأس المائة مجدداً، أي: إن هذا المجدد يتصدى في رأس المائة (لنفع الأنام، وينتصب لنشر الأحكام). "فيض القدير"، المناوي (١/ ١٠).

فليست ولادته ولا وفاته على رأس المائة، بل تجديده؛ ولذلك استغرب الإمام المناوي فهم بعض العلماء أن المبعوث يكون موته على رأس القرن، وقال: (وموته على رأس القرن أخذٌ لا بعث). "فيض القدير"، المناوي (١/ ١٢).

وقال ابن الأثير: (وإنما المراد بالذكر: من انقضت المائة وهو حي، عالم مشهور مشارٌ إليه). "جامع الأصول"، لابن الأثير (١١/ ٣٢٤).

(٣) تعتبر هذه المسألة مما يسع فيه الخلاف؛ لأنها من المسائل الفرعية التي لا تبنى عليها أصول الدين، ولا يترتب عليها حكم، كاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في رؤية النبي ﷺ لربه هل كانت رؤية عينية أم رؤية قلبية؟ مع إثباتهم الرؤية في الآخرة. للاستزادة انظر: "شرح الطحاوية" لابن أبي العز (١/ ٢٢٢).

مِائَةِ سنة منها لا يَبْقَى مِمَّنْ هو الْيَوْمَ على ظَهْرِ الأرض أَحَدٌ» -قال ابن عمر- فَوَهَلَ[1] النَّاس في مَقَالَةِ رسول اللَّهِ ﷺ تلك فيما يَتَحَدَّثُونَ من هذه الأحَاديث عن مِائَةِ سَنَةٍ، وَإِنَّمَا قال النبي ﷺ لا يَبْقَى مِمَّنْ هو الْيَوْمَ على ظَهْرِ الأرض يُرِيدُ بِذَلِكَ أنها تَخْرِمُ ذلك الْقَرْنَ)[2].

ووجه الدلالة من الحديث ظاهرة؛ حيث أراد برأس المائة آخرها كما فسر ذلك راوي الحديث بقوله: (يُرِيدُ بِذَلِكَ أنها تَخْرِمُ ذلك الْقَرْنَ)، وقد ارتضى هذا المذهب الحافظ ابن حجر[3] والطيبي[4] وغيرهما.

ومما يقوي هذا المعنى أن أبا الطفيل عامر بن واثلة - رضي الله عنه - آخر من مات من الصحابة، كانت وفاته سنة مائة وقيل مائة وعشرة[5].

وخلاصة الأمر: أن المجدد هو من كان على منهج السلف الصالح؛ لقول النبي ﷺ في الحديث: «من يجدد لها دينها» حيث أضاف الدين إلى الأمة، ولم يقل يجدد لها الدين، وذلك لأن الدين بمعنى المنهج الإلهي الذي بعث الله به رسوله ﷺ، وما اشتمل عليه من عقائد وعبادات وأخلاق وشرائع تنظم علاقة العبد بربه وعلاقته بغيره من بني جنسه، ثابت كما أنزله الله لا يقبل التغيير ولا التجديد.

أما دين الأمة بمعنى علاقة الأمة بالدين ومدى تمسكها وتخلقها به، وترجمتها له واقعاً ملموساً على الأرض، فهو المعنى القابل للتجديد والتغيير، حيث يطرأ عليه

---

(١) وهل الناس: أي غلطوا، يقال وهل يهل وهلاً: أي غلط وذهب وهمه إلى غير الصواب. انظر: "النهاية في غريب الحديث"، لابن الأثير (٥/ ٢٣٣).

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب العلم، برقم (٥٧٦)، ومسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة، برقم (٢٥٣٧).

(٣) انظر: "فتح الباري"، لابن حجر (١/ ٢١٢).

(٤) انظر: "عون المعبود"، للعظيم آبادي (١١/ ٣٨٩).

(٥) انظر: "الاستيعاب"، لابن عبد البر (١٢/ ١٤)، و"الإصابة"، لابن حجر (١١/ ١٢٥).

الانحراف والتغيير والنسيان، فيأتي المجدد ليعيد الناس إلى المستوى الذي ينبغي أن يكونوا عليه بعلاقتهم مع الدين[1].

وأن يكون ممن خرم رأس القرن أي تجاوزه كما فهم ذلك ابن عمر - رضي الله عنهما -، وارتضاه جمع من أهل العلم كالحافظ ابن حجر والطيبي وغيرهما[2].

---

(١) انظر: "تجديد الفكر الإسلامي"، لعدنان أمامة (ص٦٦).

(٢) انظر: "فتح الباري"، لابن حجر (١/ ٢١٢)، و"عون المعبود"، للعظيم آبادي (١١/ ٣٨٩).

المطلب الخامس: التفريق بين مصطلح التجديد وغيره:

هناك بعض المصطلحات التي قد تلتبس على بعض القراء بسبب التشابه من جهة أو توهم التشابه من جهة أخرى، ولعل منها: (الاجتهاد، والبدعة، والتطور)، فهل هذه المصطلحات مرادفة لمصطلح التجديد؟ أم أنها مخالفة تماماً؟ أم بينها وبين التجديد تشابه من وجه دون وجه؟، ولبيان ذلك أقول:

أولاً: العلاقة بين التجديد والاجتهاد:

لكي تكون الصورة واضحة في تحديد العلاقة بينهما، لا بد من الوقوف على تعريف كل منهما، وقد تقدم بيان تعريف التجديد في الدين بأنه: (إحياء وبعث ما اندرس من الدين، وتخليصه من البدع والمحدثات، والعمل على نشر الدين، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها)[1]، فهذا يدلنا على أن التجديد شامل لجميع الدين بأصوله وفروعه، حيث إنه عمليه إعادة ما اندرس من هذه الأصول والفروع، وإحيائها مرة أخرى على وفق ما جاء به النبي ﷺ.

أما الاجتهاد فلا يعمل إلا على محورٍ واحدٍ، وهو: (بذل الوسع في النظر في الأدلة الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية ممن هو أهل له)[2].

فالاجتهاد إذن جزء من التجديد، ومعنى من معاني التجديد المتعددة، فالعلاقة بينهما فيها عموم وخصوص، إذ كل مجدد مجتهد، وليس كل مجتهد مجدداً، وميدان التجديد يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الدين من العقيدة والفقه والتفسير

---

(١) تقدم.

(٢) انظر: "الفقيه والمتفقه"، للخطيب البغدادي (١/ ١٧٨)، و"روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٤٠١)، و"مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١١/ ٢٦٤)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٤٥٨)، و"المدخل إلى مذهب الإمام أحمد"، لابن بدران (١٧٩)، و"المذكرة"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص٣١١).

والعبادة والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من انحراف، أما الاجتهاد فميدانه الأحكام العملية المندرجة تحت مسمى الفقه فقط [1].

ثانياً: العلاقة بين التجديد والبدعة:

تعددت تعريفات البدعة وتنوعت لاختلاف نظر العلماء في مفهومها ومدلولها، فمنهم من وسَّع مدلولها حتى أطلقها على كل مستحدث من الأشياء. ومنهم من ضيق مدلولها وجعله مقصوراً على الأمور التعبدية.

إلا أن بعض العلماء قد وُفِّق في وضع تعريفٍ جامعٍ مانع للبدعة يضم جميع جزئياتها، منهم الإمام الشاطبي حيث عرَّفَ البِدْعَةَ بقوله: (البِدعةُ طريقةٌ في الدين مخترعةٌ تضاهي الشريعة، يُقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية)[2].

ونلاحظ من خلال هذا التعريف أن الإمام الشاطبي يجعل البدعة تشمل الأمور التعبدية وغير التعبدية إذا كان يقصد بها ما يقصد بالطريقة الشرعية، ويبرر ذلك بقوله: (.. أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها، فهو الذي يقصد المبتدع ببدعته. لأن البدعة إما أن تتعلق بالعادات أو العبادات، فإن تعلقت بالعبادات فإنما أراد بها أن يأتي تعبده على أبلغ ما يكون في زعمه ليفوز بأَتم المراتب في الآخرة في ظنه، وإن تعلقت بالعادات فكذلك؛ لأنه إنما وضعها لتأتي أمور دنياه على تمام المصلحة منها)[3].

فالعادات تُعَدُّ بدعة إذا فعلها معتقداً وجوبها مع عدم الدليل على ذلك، وقد نص شيخ الإسلام ابن تيمية على أن التقيد بلباس معين تعبداً مع عدم الدليل بحيث

(١) انظر: «تجديد الفكر الإسلامي»، عدنان أمامة (ص٤٢).
(٢) «الاعتصام»، للشاطبي (١/ ٣٧).
(٣) «الاعتصام»، للشاطبي (١/ ٤١).

يجعل ذلك لازماً، وهو في الأصل مباح، أن ذلك يعد بدعة، حيث قال: (ومعنى هذا أن اتخاذ لبس الصوف عبادة وطريقاً إلى الله بدعة، وأما لبسه للحاجة والانتفاع به للفقير لعدم غيره، أو لعدم لبس غيره، ونحو ذلك فهو حسن مشروع ...)[1].

فنخلص إلى أن العلاقة بين التجديد والبدعة علاقة تباين ومقابلة، وذلك لما يلي:

١ - الابتداع اختراعٌ وإحداث، بينما التجديد إعادة وإحياء.

٢ - الابتداع إلصاق ما ليس من الدين به، أما التجديد فتنقية للدين من العناصر الدخيلة عليه، وإبقاء للأصيل فيه.

٣ - الابتداع تحريف للدين، والتجديد تصحيح لذلك التحريف.

٤ - الابتداع مذمومٌ شرعاً ومحارب، أما التجديد فممدوحٌ ومستحسن.

ثالثاً: العلاقة بين التجديد والتطور[2]:

أما مصطلح "التطور" فيُطلق ويراد به أكثر من معنى؛ منها أنه: (نمو بطيء متدرج يؤدي إلى تحولات منظمة ومتلاحقة، تمر بمراحل مختلفة، يؤذن سابقها بلاحقها)[3]، والتطور بهذا المعنى لا يتضمن في ذاته فكرة التقدم أو التخلف، ولا الكمال أو النقص؛ وإنما يعبر عن التحولات التي تتم لشيء ما سواء أكانت ملائمة أم غير ملائمة[4].

فنظرية التطور عند أصحابها عامة شاملة لا يخرج عنها دين ولا غيره، وهذه

---

(١) "مجموع الفتاوى"، لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (١١/ ٥٥٥).
(٢) سيأتي الحديث عنه بشكل موسع في المبحث الخامس من هذا التمهيد.
(٣) "المعجم الفلسفي"، لمجمع اللغة العربية (ص٤٧).
(٤) انظر: "العقيدة والأخلاق"، د. عبد الرحمن بيصار (ص٣٦)، و"نظرية التطور عند مفكري الإسلام، دراسة مقارنة"، د. محفوظ عزام (ص١٧).

هي النقطة المفصلية التي تميز "مفهوم التجديد" عن "مفهوم التطور" الذي ينادي به دعاته؛ لأن الدين فيه من الثوابت التي لا يمكن أن تتغير بتغير الزمان أو المكان، أما نظرية التطور كما ينادي بها دعاتها: تدعو إلى التغير المستمر الذي لا يتوقف، حتى وإن شمل أصول الدين[١].

(١) انظر إلى أمثلة ذلك في المبحث الخامس من هذا التمهيد.

المبحث الثالث
مفهوم التجديد لدى الغربيين(*)

لقد ظل الدين النصراني - الكنسي المحرف- هو السائد في الغرب، وتعاليمه هي المتحكمة في شؤون حياة الناس ومصالحهم، وظل الأمر كذلك حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادي.

وفي هذه الفترة التي كانت أوربا تتخبط في ظلمات الجهل، تحت سيطرة الكنيسة التي عطلت العقل، كان العالم الإسلامي في أوج حضارته وتقدمه العلمي، وبدأ الأوربيون يستفيدون من هذه الحضارة على إثر احتكاكهم بالمسلمين عبر الحروب الصليبية، والبعثات العلمية للأندلس، واستيلائهم على كثير من الكتب العلمية في شتى الفنون والمعارف مع معارضة الكنيسة لهم وهو ما حدَّ من الانفتاح العلمي في المجتمع الغربي برهةً من الزمن[1].

وفي القرن الثاني عشر بدأ سلطان الكنيسة يتقهقر بتقدم العلم وتنور العقول في شؤون الدنيا، وظهر الاتجاه إلى سيادة العقل والتحرر من تعاليم الدين[2]، وأصبح

(*) سيأتي ذكره بتوسع إن شاء الله تعالى عند الحديث عن "نشأة الفكر التجديدي عند الغربيين".

(١) انظر: "الفكر الاستشراقي تاريخه وتقويمه"، د. محمد الدسوقي (ص٢٨-٢٩).

(٢) يقصد به تعاليم الدين النصراني التي طرأ عليها التحريف.

العقل هو مصدر المعرفة المقدم على غيره [1].

وفي هذه الأثناء ظهر تيار عصراني جارف أخذ على عاتقه الدعوة إلى التجديد في شتى الميادين، ولم تسلم من هذه الدعوة الأديان السماوية[2]؛ لذلك يقول أحدهم في معرض بيانه لحقيقة هذه الدعوة الحادثة: وهو(برس جاردنرpercy Gardener): (إن العصرانية مبنية على التطور العلمي والمنهج النقدي التأريخي، وإن أهدافها ليست هي طرح وإلغاء حقائق الدين المسيحي، ولكن ما ترمي إليه هو إنعاش هذه الحقائق، وتجديدها، على ضوء المعرفة النامية، وإعادة تفسيرها بطريقة تلائم ظروف العصر الثقافية)[3].

(ولعل في تطور حركة العصرانية في انجلترا ما يعطي نموذجاً من خطواتها العملية في الإصلاح، فقد أدى ازدهارها هناك إلى تأسيس اتحاد للعصرانيين في عام ١٨٩٨م سمي «اتحاد رجال الكنيسة المعاصرين»، وكان شعاره «من أجل تقديم فكر ديني حر»، وكان من نشاطات هذا الاتحاد: بث المفاهيم العصرانية في مدارس التعليم الديني، وتقديم الدراسات والبحوث ونشر الكتب وإصدار المجلات والدوريات، وإعادة صياغة العقائد، ومراجعة كتب الصلوات، وإصلاح طرق ووسائل التبشير[4] في الخارج)[5].

وهكذا كان مفهوم التجديد في الفكر الغربي، عبارة عن إعادة صياغة تعاليم الدين على وفق المعارف والمكتشفات الحديثة.

---

(١) انظر: "مذاهب فكرية معاصرة"، محمد قطب (ص٥١٢-٥١٣)، و"الاتجاهات العقلانية الحديثة"، د. ناصر العقل(ص٧٥-٧٦).

(٢) مع التحريف الوارد في الديانتين اليهودية والنصرانية.

(٣) "دائرة المعارف البريطانية"، (ص١٩٥٤).

(٤) أي: وسائل التنصير، واسم "التنصير" أولى من "التبشير"؛ لأنه تعبير صادق لفعلهم من دعوة غير النصارى إلى النصرانية.

(٥) "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص١١٥).

المبحث الرابع
مفهوم التجديد لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر

لقد نشأ في مقابل التجديد الصحيح مفاهيم أخرى تستعير لنفسها اسم التجديد، وتظهر عند بعض المفكرين[1] الذين يحاولون تطويع مبادئ الإسلام وأحكامه لموافقة مفاهيم العصر.

ويقوم تجديدهم على آراء عقلية تزعم تطوير الدين، والاقتراب به من الفكر الغربي الحديث.

ومن هؤلاء الداعين إلى مثل هذه الدعوة أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، (فهم ينطلقون من حقيقة كبرى، وهي أن الإسلام هو الحل، وهو طريق النجاة في الدنيا والآخرة، ولكنهم يخطئون في فهم الإسلام الحق، الذي أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه ﷺ، وشرعه لعباده؛ ذلك لأنهم جعلوا لعقولهم النصيب الأوفر في القبول والرد، حتى وإن تعارض حكم العقل مع مصدري الوحي الكتاب والسنة،

(١) سواء أكانوا إسلاميين أم غير إسلاميين، فالكل يدعو إلى الدعوة ذاتها، مع الاختلاف في المنهج والطريقة.

وأعطوا لأنفسهم حق الاجتهاد في تفسير النصوص، وحرية القول وفق أفهامهم، بما يتوافق مع العصر الذي يعيشونه ولا يتعارض مع الحضارة الغربية التي تأثروا بها كثيراً)[1].

فهذا الدكتور "حسن الترابي"[2] في بيانه لمعنى التجديد ذهب إلى القول بعدم كمال الدين الإسلامي، بل هو في تجددٍ مستمر في كل عصرٍ، حيث يقول: (ليست الأشكال التي أخذها الدين في عهد من العهود هي أشكاله النهائية، وإنما يزدهر الدين بإذن الله في شكل جديد عهداً بعد عهد)[3].

وبمثل قوله قال مفتي لبنان الشيخ "عبد الله العلايلي"[4]، حيث قال عند تفسيره لحديث التجديد: (دستور كامل لحركية الشريعة وديناميتها في مجال صيرورة الزمن، فهي تجدد دائم يدوس أصنام الصيغ في مسار طويل... فلا قوالب ولا أنماط ولا مناهج ثابتة، بل تبدلية عامة دائمة، وكل توقف في التكيف داخل أطر، يصيب الأفراد والجماعات بتحجر، يؤول إلى حتمية تخلف، بل انحدارٍ ذريع)[5].

---

(١) "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين عرض ونقض"، د. سعيد الزهراني (ص٧٤).

(٢) حسن عبد الله الترابي (ولد في ١ فبراير ١٩٣٢م) في كسلا في السودان، وهو زعيم سياسي وديني سوداني. درس الترابي الحقوق في جامعة الخرطوم منذ عام ١٩٥١م حتى ١٩٥٥م، وحصل على الماجستير من جامعة لندن عام ١٩٥٧م، ودكتوراه الدولة من سوربون باريس عام ١٩٦٤م. بعدما تخرج عاد للسودان، وأصبح أحد أعضاء جبهة الميثاق الإسلامية وهي إحدى الفروع السودانية للإخوان المسلمين، ثم تبرأ منه الإخوان المسلمون بعد تبنيه لآراء غريبة كعدم عدالة الصحابة وغيرها، ولقد تدرج في المناصب الوظيفية: حيث كان أستاذاً في جامعة الخرطوم، ثم عين عميداً لكلية الحقوق بها، ثم عين وزيراً للعدل في السودان. وفي عام ١٩٨٨م عين وزيراً للخارجية. كما اختير رئيساً للبرلمان في السودان عام ١٩٩٦م.، له مؤلفات عدة منها: تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، وتجديد الدين وغيرها كثير. انظر: "موقع حسن الترابي"، على الشبكة العنكبوتية، و"الموسوعة الحرة"، على الشبكة العنكبوتية، مادة (الترابي).

(٣) "تجديد الفكر الإسلامي"، حسن الترابي (ص٣٨).

(٤) ستأتي ترجمته.

(٥) "أين الخطأ"، عبد الله العلايلي (ص١٦-١٧).

ويدعو الدكتور "أحمد كمال أبو المجد"[1] إلى تجديد الدين تجديداً كلياً يشمل أصوله وفروعه؛ بدعوى: (أن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير، وللعقل سبيل إلى ذلك لا يسع عاقلاً إنكاره، فالنصوص - قرآناً وسنة- محدودة متناهية، والحوادث متجددة غير متناهية، وحركة الزمن سنة من سنن الله، وحركة التشريع لملاقاة تلك الحركة أمر من أمر الله. . . والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهادٌ في الأصول كذلك)[2].

وذهب مؤسس "مجلة المسلم المعاصر" الأستاذ جمال عطية، إلى تبني الدعوة إلى تجديد الفقه في أصوله وفروعه، حيث قال عن منهج مجلته أنها: (تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذه طريقاً فكرياً، ولا تكتفي في البحث في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه. . .)[3].

ويقول الدكتور "محمد عمارة"، مبيناً رأيه في مسألة تجديد الدين: (إن كون الشريعة خاتمة الشرائع السماوية للبشر، إنما يعني بلوغ البشرية سن الرشد، بما يعنيه الرشد من رفع وصاية السماء عن البشر)[4]، ولا شك في أن هذه جرأة مرفوضة.

ويقول "محمد عمارة" في موطنٍ آخر مبيناً مفهوم هذه المدرسة للتجديد: (إحلال أحكام جديدة محل أحكام تجاوزها الواقع الذي تغير، والعرف الذي تطور، والعادة التي تبدلت، مع مراعاة اتساق هذه الأحكام مع مقاصد الأصول وغايات القواعد الثابتة)[5].

---

(١) ستأتي ترجمته.
(٢) "حوار لا مواجهة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٤١).
(٣) انظر: "مجلة المسلم المعاصر"، العدد الافتتاحي نوفمبر ١٩٧٤م.
(٤) "الإسلام وقضايا العصر"، د. محمد عمارة (ص١٥).
(٥) "معالم المنهج الإسلامي"، محمد عمارة (ص٩٤).

ويذهب الدكتور "محمد النويهي" إلى حصر مسائل التجديد خارج نطاق العقائد والعبادات، فيقول: (إن نصوص القرآن والسنة بمسائل العقيدة والعبادة هي التي تُقْبَل، أما غيرها في أي ناحية من نواحي التشريع فتخضع للتعديل والتغيير والإضافة والحذف)[1].

ويقول موضحاً لفكرته في موطنٍ آخر: (إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها الكتاب والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا.

ومن حقنا، بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن الأحوال تستلزمه)[2].

يقول الأستاذ "جمال سلطان" عن أفكار هذا الصنف: (هناك من المستنيرين من لا يخطئ حسك وتقديرك المنصف أنه يصدر عن صدق نية ورغبة جادة في البحث عن الحقيقة، ويستشعر أن هذا الإحياء الإسلامي الكبير لا يمكن أن يصدر إلا عن عقيدة متجذرة في حنايا الأمة، ومن ثم فإن الإسلام يبقى هو الحل، وهو الأمل، وهو الحقيقة الكبرى لمستقبل الأمة، كما كان هو الحقيقة الكبرى في تاريخها، ولكن هذا النوع يكون قد ترسخ في مدركاته العقلية، وعميق شعوره، تصورات وأفكار ومناهج تغريبية ارتبط بها منذ حداثة عهده، مما يجعلها تلقي بظلالها الفاسدة على توجهاته الفكرية الجديدة، فيقع الاضطراب والخلل في تصوره لقضية الإسلام،

---

(١) "مجلة الأدب" في بيروت، مقال لمحمد النويهي بعنوان (نحو ثورة الفكر الديني)، عدد (مايو)، ١٩٧٠م، (ص٣١).

(٢) المصدر السابق (ص١٠١).

وتقديره للمنهج الإسلامي البديل لواقع الأمة ومستقبلها)[1].

والواجب مخالفتهم فيما أخطؤوا فيه، والرد عليهم فيما حادوا عنه من الحق[2]، ولا يعني الرد عليهم القدح في نياتهم، أو التنكر لمواقفهم وجهود بعضهم في الرد على أعداء الدين، ولكن أقول بأن صدق النية ونبل المقصد لا يكفي وحده، بل لا بد من سلامة المنهج بحسن الاتباع مع الإخلاص، يقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (. . . وَكَمْ من مُرِيدٍ لِلْخَيْرِ لَنْ يُصِيبَهُ. . .)[3]، فالإصابة مقرونة بلزوم غرز النبي ﷺ!

(١) "ثقافة الضرار"، جمال سلطان (ص٩٠-٩١).

(٢) ستكون مناقشة هذه الدعوى في الباب الثالث.

(٣) "سنن الدارمي"، للإمام عبد الله الدارمي، برقم (٢٠٤)، (١/ ٧٩)، وصححه الألباني في "السلسلة الصحيحة" برقم (٢٠٠٥).

المبحث الخامس
علاقة نظرية التطور بالتجديد

قبل الحديث عن نظرية التطور ومدى علاقتها بالتجديد، يحسن بيان المراد بمصطلح التطور؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره.

إن كلمة التطور في أصل مدلولها العربي مأخوذة من الطور، والطور في "لسان العرب": الحال والتارَّة. فالناس أطوار أي حالات شتى، وجئته أطواراً، أي: تارات[1]. قال تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ [نوح: ١٤]، معناه ضروباً وأحوالاً مختلفة[2].

فالأطوار: هي الحالة بعد الحالة دون أن يفيد ذلك معنى التقدم إلا بقرائن دالة. فقد يكون الانتقال من الحالة الأدنى إلى الأعلى، وقد يكون العكس، وقد يكون الانتقال بمعنى المغايرة دون أن يفيد الصعود أو النزول، قال الفراء: (خلقكم أطواراً:

---

(١) انظر: "لسان العرب"، لابن منظور (٤/ ٥٠٧)، و"بصائر ذوي التمييز"، للفيروز آبادي (٣/ ٥١٨).

(٢) انظر: المصدر السابق، (٤/ ٥٠٧).

نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظماً)[1]. فهي تفيد معنى التغاير والانتقال أكثر مما تفيد معنى التدرج، ولذلك فهي تفيد الانتقال من حالات القوة إلى الضعف، كما تفيد الانتقال من حالات الضعف إلى القوة، قال تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً**﴾ [الروم: ٥٤]، فالتغاير والاختلاف هو المقصود في الأطوار.

ولم يذكر "التطور" ولا الفعل "تطوَّر" في كتب اللغة، قال ابن فارس: (الطاء والواو والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على معنىً واحد، وهو الامتداد في شيءٍ من مكانٍ أو زمان. من ذلك طَوَار الدَّار، وهو الذي يمتدُّ معها من فِنائِها. ولذلك يقال: عدا طَوْره، أي جاز الحدَّ الذي هو له من دارِه. ثم استعير ذلك في كل شيء يُتعدَّى)[2].

فكأن العرب لم تستعمل فعل الانتقال من طور إلى آخر "تطوَّر"، وإنما استعملت: "عدا طوره" لهذا الانتقال.

لكن "مجمع اللغة" اشتق فعلين من هذه المادة، هما: (طوَّر: بمعنى حوَّل من طور إلى طور. وتطور: أي تحوَّل من طور إلى طور)[3]. ثم اشتق مصدرين هما: التطوير والتطور[4]. فالتطور إذاً هو التحول من حال إلى حالٍ مطلقاً.

ومن المناسب عند الحديث عن هذه النظرية التعرض لبداياتها، ومدى أثرها على الغرب كجزء مهم لفهم حقيقتها، ومن ثم الوقوف على بدايات انتقالها للعالم العربي المسلم، ومدى تأثيرها على مسألة تجديد الدين.

---

(١) انظر: المصدر السابق، (٤/ ٥٠٧).
(٢) "معجم مقاييس اللغة"، لابن فارس (٣/ ٤٣٠).
(٣) انظر: "المعجم الوسيط"، لمجمع اللغة العربية (٢/ ٥٧٥).
(٤) انظر: "المعجم الفلسفي"، جمال صليبا (١/ ٢٩٣).

المطلب الأول: نشأة نظرية التطور في العالم الغربي:

يرجع أكثر الباحثين أصل فكرة التطور في الغرب إلى التاريخ اليوناني القديم في القرن الخامس قبل الميلاد، في مدرسة الطبيعيين الذين يعتبرهم "ماركس" الآباء الحقيقيين للمذهب المادي. ومنهم "أناكسيماندر"[1] أول من وضع بذرة النشوء والتطور، الذي قال به "دارون"[2] بعده بنحو خمسة وعشرين قرناً[3].

أما في الفكر الغربي الحديث فإن القول بالتطور بمعنى التقدم والارتقاء من مرحلة دنيا ومستوى متخلف إلى مرحلة الحضارة الحديثة قد ظهر في كتابات عدد كبير من

---

(١) أناكسيمندر أو أناكسمندر (٦١١-٥٤٧ ق م): فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية، تلميذ طاليس، ألف أول كتاب فلسفي يوناني في الطبيعة، كان أصل العالم عنده "اللامحدود"، وهو خليط غير متميز يجمع كل المواد، ومنه تنشأ الأشياء بالانفصال. قدم نظرية علمية في نشأة الكواكب، وفي تطور الحياة على سطح الأرض. انظر: "الموسوعة الثقافية"، د. حسين سعيد (ص١٣٢).

(٢) تشارلز روبرت داروين: عالم حيوان، إنجليزي الجنسية، اشتهر بنظرية التطور ومبدأ الانتخاب الطبيعي، حول نشأة الإنسان. ولد في إنجلترا في ١٢ فبراير (١٨٠٩م) وتوفي في ١٩ إبريل (١٨٨٢م)، هو عالم تاريخ طبيعي بريطاني اكتسب شهرته كواضع لنظرية التطور، بدأ اهتمام داروين بالتاريخ الطبيعي أثناء دراسته للطب ثم اللاهوت في الجامعة. أدّت رحلته على متن سفينة (البيغل) والتي دامت خمس سنوات إلى تميّزه جيولوجياً وانتشار اسمه مؤلفاً. ومن خلال ملاحظاته للأحياء قام داروين بدراسة التحول في الكائنات الحية عن طريق الطفرات، وطوّر نظريته الشهيرة في الانتخاب الطبيعي عام (١٨٣٨م). ومع إدراكه ردّة الفعل الذي يمكن أن تحدثه هذه النظرية، لم يصرّح داروين بنظريته في البداية إلا إلى أصدقائه المقربين، في حين تابع أبحاثه ليحضّر نفسه للإجابة عن الاعتراضات التي كان يتوقعها على نظريته. وفي عام (١٨٥٨م) بلغ داروين أن هنالك رجلاً آخر، وهو "ألفريد رسلووليس"، يعمل على نظرية مشابهة لنظريته، وهو ما أجبر داروين على نشر نتائج بحثه. انظر: "الموسوعة الثقافية"، د. حسين سعيد (ص٤٣٦)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص١٨٢).

(٣) انظر: "تاريخ الفلسفة الإغريقية"، د. محمد غلاب (١/ ٢٥).

علماء "الأنثربلوجيا"[1]، و "الثقافة" و "الاجتماع" قبل أن تظهر كتابات "دارون" بقرن كامل على الأقل، أي منذ أواسط القرن الثامن عشر؛ لأن كتاب "أصل الأنواع" لدارون ظهر عام (١٨٥٩م)، في حين القول بالتطور ظهر في كتاب (كنتاي) "الأسس الميتافيزقية للعلم الطبيعي" عام (١٧٩٦م). ثم جاء "كونت"[2] بعد نجاح الثورة الفرنسية الإلحادية في تحطيم سلطة الكنيسة، والتي استهدفت إقامة نظام لا ديني، وكانت في حاجة إلى من يرسي لها دعائم هذا النظام، فجاء "كونت" استجابة لهذه الحاجة يبشر بفلسفة إلحادية تنقض أسس النظام الاجتماعي القديم الذي قام على أساس الدين، وتحل محله نظاماً وضعياً. فدعا إلى تحطيم النصرانية والإسلام، واعتبار الدين والأخلاق إفرازاً اجتماعياً[3].

---

(١) الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان: هو علم إنساني إجتماعي متكامل، يهتم بكل أصناف وأعراق البشر في جميع الأوقات، وبكل الأبعاد الإنسانية، تدرس الأنثروبولوجيا كلاً من الماضي والحاضر، كما أنها تتناول المجتمعات البدائية والتقليدية، بالإضافة للمجتمعات الحديثة والعصرية، وتعنى "الأنثروبولوجيا" بأصول المجتمعات الإنسانية وتطورها وبنيتها. تشمل الأنثروبولوجيا بعداً اجتماعياً ثقافياً فضلاً عن كونها تضم بعداً بيولوجياً سيكولوجياً، كما أن علم الانسان يعتمد مدخلاً تطورياً - تاريخياً - مقارناً. فالميزة الأساسية التي تميز علم الإنسان بين المجالات الإنسانية الأخرى كافة هو تأكيده على المقارنات الثقافية بين الثقافات كافة. هذا التميز الذي يعتبر أهم خصائص لعلم الإنسان، يصبح شيئاً فشيئاً موضوعَ الخلافِ والنقاش، عند تطبيق الطرقِ الأنثروبولوجية عموماً في دراسات المجتمع أو المجموعات. انظر: "الموسوعة الثقافية"، د. حسين سعيد (ص١٣٥)، و "الموسوعة الحرة"، على الشبكة العنكبوتية (مادة علم الإنسان).

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م): فيلسوف فرنسي، مؤسس الفلسفة الوضعية، التي ترفض الميتافيزيقا-أي الغيب-، وتعتمد على نتائج العلوم الطبيعية الحديثة. يرى أن هناك مراحل ثلاثاً في تطور البشرية: المرحلة اللاهوتية، ثم الميتافيزيقية، ثم الوضعية أو العلمية. وضع تصنيفاً مشهوراً للعلوم يحتل قمته علم الاجتماع الذي كان "كنت" رائداً له. انظر: "الموسوعة الثقافية"، د. حسين سعيد (ص٨٢٨).

(٣) انظر: "تاريخ الفلسفة الإغريقية"، د. محمد غلاب (١/ ٢٥).

ثم ظهر بعده "سبنسر"[1] في الوقت الذي أصبحت فيه انجلترا قوة استعمارية كبرى في العالم، وأصبح كبار الملاك في حاجة إلى الفلسفة لتبرير مطامعهم الاستعمارية، فاستخدم "سبنسر" فكرة التطور لبناء فلسفة تقوم بهذا التبرير، منادياً من خلالها، وعلى أساس أسماه بـ(قانون البقاء للأصلح) بحق الأقوياء في إبادة الضعفاء، واستغلالها كمدافع عن الاستعمار، على أساس أن انتصار شعب على شعب إنما هو انتصار للأصلح على غير الأصلح.

ولا عجب أن يأتي "دارون" بعد ذلك ليعطي بنظريته في تطور الأحياء دفعة هائلة لهذا الاتجاه الإلحادي المادي. واستعملت نظريته سلاحاً لمحاربة عقيدة الخلق[2].

وسرعان ما سيطرت هذه الفلسفة التطورية على جميع ميادين البحث، وأريدت لها السيطرة في مجال الفكر والثقافة والأخلاق والتاريخ، وجاءت قوى ذات أهداف معينة[3] فركزت على فكرة التطور، وأَعْلَتْها إعلاءً خطيراً دفعها إلى التأثير في مجال العقائد، مع إفرادها بالسلطان على كل القيم والمقدرات الأخلاقية والاجتماعية جرياً مع الاتجاه المادي الذي يتنكر لكل ما سوى الحس والمادة.

هذه لمحة عابرة عن أصل نشأة فكرة التطور، ومراحله، ويمكن أن نوجز أهم معالمها، فيما يلي:

١ - أن كل شيء يتغير ويتحول ولا يبقى على حاله، وأنه يبدأ في أول الأمر ضعيفاً ثم ينمو. وأن الأديان تتطور مع البيئات، والأخلاق تتطور مع العصور.

---

(١) هيربرت سبينسر: يعتبر أحد أكبر المفكرين الإنجليز تأثيراً في نهاية القرن التاسع عشر، ولد سنة (١٨٢٠م)، وتوفي سنة (١٩٠٣م)، وهو الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد "أوجست كونت" الفرنسي. اشتهر بنظريته عن التطور. من أهم مؤلفاته: أسس علم الحياة، أسس علم النفس، أسس علم الاجتماع، أسس الأخلاق. انظر: "الموسوعة الثقافية"، د. حسين سعيد (ص٥٣٢)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص٢٣٢).

(٢) انظر: "العلمانية ونشأتها"، د. سفر الحوالي (ص ١٧٧) وما بعدها.

(٣) كالصهيونية العالمية، راجع كتاب "بروتوكولات حكماء صهيون"، ترجمة: عباس محمود العقاد (ص١٣٣).

٢ - أن قانون التطور يقضي بتفضيل الطور الأخير على الأطوار السابقة، وهي تعني إهدار تقديرات الأشياء السالفة التي تعامل معها الإنسان وحكم بها في عصر مضى، فقد انتقل الفكر البشري من الطفولة إلى الرشد الإنساني.

٣ - أن التطور هو الاستجابة لنزعات النفس في السلوك بالحركة في أي اتجاه، دون رعاية لاستقامة الحركة، ودون حاجة إلى إيمان أو إرادة.

٤ - أن الدين والأخلاق والقيم إفرازات اجتماعية لا أثر لها في حركة التطور.

٥ - قاعدة البقاء للأصلح - أي الأقوى - [١].

من خلال هذه الأسس لفلسفة التطور نستبين أنها وضعت لأهداف كان من أهمها تقويض دعائم الأديان، وهدم الشرائع، وتفتيت القيم، وإشاعة التحلل، وترويج الإباحية، وإذكاء الإلحاد. واعتبارها القاعدة التي تفسر من خلالها الأحداث، وتقوم بمقتضاها التجارب، والمنطلق الذي تخضع له العلوم الإنسانية.

وبسبب هذه الأخطار تعالت صيحات العقلاء من أبناء الغرب بوجوب التصدي لهذه النظرية التي أزالت جميع ملامح الأخلاق والدين، كما أزالت ما تبقى من الإنسانية الغربية، فهذا "ستيوارت أودال"، يقول: (إن إنجيل الدمار هو الذي يقول لنا إن النمو هو التقدم)[٢].

ويقول "دوبو": (تعب الناس من هذا السباق المجنون للتغيير الدائم، وأنهك البالغين، أما المراهقون فقد علا صراخهم أوقفوا هذا العالم؛ فنحن نريد أن نخرج منه)[٣].

---

(١) انظر: "نظرية التطور"، أنور الجندي (ص٥٢٤، ٧٢٦).
(٢) انظر: "إنسانية الإنسان"، رالف بارتون بري (ص٢٣٠).
(٣) انظر: المصدر السابق، (ص٢٣٠).

المطلب الثاني: بداياتها في الفكر الإسلامي:

استجابة لضغوط الواقع الذي يرى العقلانيون ضرورة مسايرته، جدُّوا في محاولة التوفيق بين تعاليم الإسلام ومستجدات العصر المتطور؛ لينفوا ويبعدوا ما يثار من شبه ضد الإسلام من قبل المستشرقين وغيرهم، ومن هذه الشبه: الزعم بأن الشريعة ثابتة والحياة متطورة، والغرب لم يتقدم حتى جدد في مفاهيم الدين حسب التطورات العقلية... إلخ.

ولهذا ظهرت الدعوة لتطوير الإسلام لدى أصحاب الاتجاه العقلاني، ولم تقتصر دعوتهم على الأمور المستجدة أو مسائل الفروع الفقهية، وإنما وصلت الحال عند بعضهم إلى دعوى تطوير الإسلام كله، عقيدة وشريعة، ولم تكن هذه الدعوة إحياء وإظهاراً لما اندرس من قضايا العقيدة والشريعة، وإنما كانت إنشاء وابتداء لمفاهيم وأحكام ما أنزل الله بها من سلطان، تحت دعوى التجديد ومسايرة العصر.

ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه الفكري مدرستان في العالم الإسلامي: مدرسة الإصلاح في الهند بقيادة "السير أحمد خان"، ومدرسة الإصلاح والتجديد في مصر يمثلها كلٌّ من: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومدرستهما.

ويعد "سلامة موسى"[1] من أبرز من اعتنى بهذه النظرية في عشرينيات القرن

---

(١) سلامة موسى (١٣٠٤ - ١٣٧٨هـ): قبطي مصري، كاتب مضطرب الاتجاه والتفكير، ولد في قرية كفر العفي بقرب الزقازيق، وتعلم بالزقازيق وباريس ولندن، ودعا إلى الفرعونية، وشارك في تأسيس حزب اشتراكي، وجحد الديانات في شبابه وعاد إلى الكنيسة في سن الأربعين، وأصدر مجلة "المستقبل" قبل الحرب العالمية الأولى، وتعطلت بسبب الحرب، وعمل في التدريس، ثم رأس تحرير "مجلة الهلال" حتى عام ١٩٢٧م، وكان كثير التجني على كتب العربية الشرعية منها وغير الشرعية، تتلمذ على يديه نجيب محفوظ. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٣/ ١٠٨).

ومن الملاحظ: أن أكثر الدعوات الباطلة في العالم العربي المسلم كان من أهم دعاتها هم من نصارى العرب، فمثلاً يعد ميشيل عفلق، واليازجي، والبستاني وغيرهم من أهم رموز القومية العربية، وأدنيس وغيره من أهم رموز الحداثة... إلخ. انظر على سبيل المثال "الإسلام والحضارة الغربية"، د. محمد محمد حسين (ص٥٢) و(ص٢٣٣).

الماضي، وأخذ يروج لها في كتبه، كجزء من دعوته إلى نظرية "دارون"، ومذهب التطور الذي فُتن به فتنة شديدة، وحاول تطبيقه في كل مجالات الحياة.

ويتلخص رأيه في ضرورة تطوير الدين والعقائد بما يتفق مع متغيرات العصر؛ لأنه (ليس يُعقل أن يعيش الإنسان آلاف السنين، يتعاوره التقدم المادي في جميع ما يلابسه ويزاوله، ثم يبقى الدين جامداً لا يتطور)[1].

لكن فكرة تطور الدين وعقائده على وجه الخصوص، ظهرت بصورة أكثر تأصيلاً وتفصيلاً واستشهاداً على صحتها عند كاتب مسلم؛ وهو الشيخ "أمين الخولي" في كتابه «المجددون في الإسلام»، ومع أن الكتاب عن التجديد والمجددين، إلا أن "أمين الخولي" خرج بالقضية من نطاق «التجديد» المطلوب والمحمود بنص حديث رسول الله ﷺ، إلى نطاق «التطوير» بكل ما يحمله المصطلح من عقبات ومآزق ولوازم في غاية الخطورة.

ففي فصل بعنوان «التجديد والتطور» انتقد "أمين الخولي" فهم القدماء للتجديد، وعمل المجددين، وقَصْرُهُ على إعادة القديم إلى ما كان عليه، بينما الصحيح الذي تشهد به سيرة المجددين - كما يزعم - وأعمالهم والآراء التي قالوا بها أن (التجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يُفهم بسهولة من إحياء ما اندرس، كما يقال في معنى التجديد)[2].

ولن نقف طويلاً عند كلامه عن تطور العبادات أو تطور المعاملات مع ما فيه من نظر، وتوسع محفوف بالمخاطر، وإنما يعنينا كلامه عن تطور العقائد، والذي انتهى

---

(١) انظر: "الأمس والغد"، لسلامة موسى (ص١١٥)، و"سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية"، د. محمد عمارة (ص٢٠).

(٢) "المجددون في الإسلام"، لأمين الخولي (ص٣٢-٣٣).



فيه إلى (أن تطور العقائد ممكن؛ بل هو اليوم واجب؛ لحاجة الحياة إليه، ولحاجة الدين إلى تقريره؛ حماية للتدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعته مواءمة الحياة مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل، صار دستور الحياة وواقعها المقرر)[1].

ثم تتابع أدعياء التجديد على مر الوقت على هذا السياق، يقول صاحب كتاب "الفكر الإسلامي والتطور" عن فكرة كتابه، بأنه محاولة (لمناقشة قابلية الإسلام في أصوله للتطور. . .)[2].

ونجد الدكتور "حسن الترابي" يدعو إلى التخلي عن مذهب السلف الصالح تحت ذريعة التطور، فيقول: (فأفكار السلف الصالح ونظمهم قد يتجاوزها الزمن، من جراء قضائها على الأمراض التي نشأت من أجلها، وانتصارها على التحديات، التي كانت استجابة لها)[3].

ويتضح من خلال هذه النصوص، والتي هي مجرد ضرب مثالٍ لما يراه بعض أدعياء التجديد، أن "نظرية التطور" في العالم الإسلامي ما هي إلا نسخة مكررة للنموذج الغربي؛ ذلك أن الميادين التي طالبت بتطويرها شملت جميع التخصصات، ولم يكن الدين في منأى عن هذه المطالبة.

---

(١) انظر: المصدر السابق، (ص٥٥).

(٢) انظر: "الفكر الإسلامي والتطور"، لمحمد فتحي عثمان (ص٢٧).

(٣) "تجديد الفكر الإسلامي"، د. حسن الترابي (ص٢١).

المطلب الثالث: مناقشة نظرية التطور:

لقد اشتملت نظرية التطور التي دعا إليها بعض دعاة هذا الاتجاه على مخالفات، وآثار سيئة كثيرة، يمكن أن نناقشها من خلال التقسيم التالي:

أولاً: المخالفات الشرعية:

١ - إن القاعدة التي ارتكزت عليها نظرية التطور وهي: "أن المتقدم أفضل من المتأخر، لا لأنه في ذاته أفضل، بل لأنه متقدم في الزمان"، قاعدة مناقضة تماماً للإسلام؛ لأن الإسلام لا يجعل الزمن حاكماً على الفضل وعلى الصلاح والفساد، وإنما يجعل قيمة الفضل في ذات الشيء لا في شيء خارج عنه، فما كان في ذاته صالحاً أو فاضلاً فهو فاضل أو صالح بصرف النظر عن الاعتبارات الزمانية أو المكانية، وما كان في نفسه مفضولاً أو فاسداً فهو كذلك أيضاً بصرف النظر عن الاعتبارات الأخرى، فكم من جديدٍ سيِّئٍ، وكم من قديمٍ صالح.

٢ - إن هذه النظرية تعارض معارضة صارخة لقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣]؛ لأن الزعم بأن نظرية التطور تشمل الدين معارض لقضاء الله تعالى بكمال دينه وتمامه، واستدراكٌ على الله تعالى في شرعه.

٣ - إن الزعم بأن الإسلام في تطورٍ مستمرٍ في الأصول والفروع على حسب الزمان والمكان، مؤداه تحريف الإسلام جملة وتفصيلاً؛ فيكون الإسلام في قطرٍ من الأقطار يختلف جذرياً عنه في القطر الآخر؛ لاختلاف الظروف والمعطيات!

وينقل الدكتور "فتحي عثمان" عن أحد الكتاب مؤيداً ومعجباً بقوله: (إن هذه التعليمات -ويقصد بها تعليمات الرسول ﷺ -نزلت في زمن وظروف خاصة، ونفذت في مجتمع خاص. . . إن الإسلام فيه من السعة التامة، والاستعداد الأوفى،

لقبول التغيير في أحكامه، حسب تبدل الظروف وخصائص الأزمان تحت أصول الشرع، بل الإسلام يقتضي أن تظل أحكامه وقوانينه تُرتب وفق ما يعرض للمسلمين من الحاجات والملابسات الجديدة... وهناك مجال كافٍ في القانون الإسلامي للتخفيف من شدة الأحكام حسب الأحوال والمقتضيات)[1].

٤ - إن هذه النظرية كانت نبتة سوء في العالم الإسلامي؛ حيث أثمرت عنها نظريات أخرى لا تقل سوءاً وخبثاً عنها، كنظرية "نسبية الحقيقة"، والتي تزعم أن الحق نسبي؛ لأنه يختلف -بزعمهم- من مكان لآخر، ومن زمن لآخر، والتي اتخذوا منها معبراً لإسقاط الأحكام الثابتة، حين جعلوا الشريعة في دائرة المتغيرات التي تتبدل حسب الظروف والأحوال.

لذلك فإن الترابي يرى أن معايير الحق قد تتجدد بين زمان وزمان، فيصبح ما كان باطلاً منذ ألف سنة حقاً في أيامنا، والعكس صحيح، حيث يقول: (لم تعد بعض صور الأحكام التي كانت تمثل الحق في معيار الدين منذ ألف سنة تحقق مقتضى الدين اليوم، ولا توافي المقاصد التي يتوخاها؛ لأن الإمكانات قد تبدلت، وأسباب الحياة قد تطورت، والنتائج التي تترتب عن إمضاء حكم بصورته السالفة، قد انقلبت انقلاباً تاماً)[2].

٥ - إن هذه النظرية تؤدي بلا ريب إلى فرقة المجتمعات الإسلامية وعدم اجتماعها، يقول الدكتور "محمد محمد حسين": (... أما عن الوجه الآخر لضرر التطور -وهو الذي يعني أعداء الإسلام- فهو أن هذا التطوير ينتهي بالمسلمين إلى الفرقة التي لا اجتماع بعدها؛ لأن كل جماعة منهم سوف تذهب في التطوير مذهباً يخالف غيرها من الجماعات. ومع توالي الأيام، نجد إسلاماً تركياً وإسلاماً هندياً وإسلاماً إيرانياً، وإسلاماً عربياً، بل ربما وجدنا في داخل هذا الإسلام العربي ألواناً إقليمية تختلف باختلاف البلاد)[3].

(١) "الفكر الإسلامي والتطور"، فتحي عثمان (ص٢٠-٢٢).
(٢) "تجديد أصول الفقه"، حسن الترابي (ص٩).
(٣) "الإسلام والحضارة الغربية"، د. محمد محمد حسين (ص٥٢-٥٣).

ثانياً: مخالفتها للواقع:

إن الادعاء بكون التطور قانوناً دائماً ومطَّرِداً في الكون والنفس البشرية؛ ومن ثم فلا بد من تطور العقائد والقيم التي تخاطب تلك النفس، هو في حقيقته ادعاء يتغافل أو يخلط عن عمد بين ما هو ثابت وما هو متطور في كيان الإنسان، فصحيح أن إنسان الغابة غير إنسان المرعى، غير إنسان القرية، غير إنسان الحضارة الحديثة ذات التقدم المذهل، لكن يبقى مع الاعتراف بوجود فوارق كثيرة بين الإنسان في كل هذه المراحل، أن الحقيقة الإنسانية والفطرة البشرية تظل واحدة عند الجميع، فالدوافع والغرائز والاحتياجات والتكوين البدني والنفسي كما هو، ولم يتغير جوهر الإنسان اليوم عما كان عليه إنسان ما قبل التاريخ، وإن تطورت معارفه، وتضاعفت إمكاناته، فالإنسان منذ عهد أبينا آدم - عليه السلام - وحتى يومنا هذا يأكل ويشرب، ويحب ويكره، ويتمنى الخلود وطول الحياة، ولديه غريزة التملك وحب المال والولد، وميل الرجال للنساء والعكس، والذي تطور أو تغير في حقيقة الأمر هو كيفية إشباع تلك الغرائز، وليس وجودها في ذاتها.

وعلى سبيل المثال: فالرغبة في الانتقال والسفر من مكان لآخر أمر لم يتغير، وإن تطورت وسائل الانتقال من الناقة إلى القطار إلى الطائرة، وكذلك الحال في الكون، فهناك أشياء ثابتة على مر السنين؛ كالشمس والقمر، والأرض والجبال، والليل والنهار، وهناك أشياء متغيرة، والمهم أن هناك ثباتاً في الجوهر والكليات، وتغيراً في المظهر والجزئيات[1]، والعقيدة إنما جاءت لتخبر الإنسان بالحقائق الكلية الثابتة عن الله وعن الكون وعن نفسه، ولم تأتِ لتخبره بالجزئيات المتطورة والمتغيرة.

---

(١) انظر: "التطور والثبات في حياة البشرية"، لمحمد قطب (ص١٠٦-١١٠)، و"الخصائص العامة للإسلام"، د. يوسف القرضاوي (ص٢٠٥، ٢٠٦).

إن القاعدة التي ارتكزت عليها نظرية التطور وهي: "أن المتقدم أفضل من المتأخر، لا لأنه في ذاته أفضل، بل لأنه متقدم في الزمان" قاعدة يكذبها الواقع ويبطلها، فالمتأمل يجد أن المثال الحي لواقع الإسلام الشامل كان في عهد النبي ﷺ، حيث اكتمل الدين، وتم التشريع، وفتحت الأمصار، وقام العدل، واستقامت الأمة، واضمحل الفساد، وكان الناس على منهاج سوي، وسلوك قويم، فلم تلبث الأيام أن ذهبت حتى حلَّت الفتن، وعصفت رياحها، فانحلت بعض عرى الدين.

أكانت هذه الفترة التي تلت عهد النبوة وعهد الخلفاء الراشدين مرحلة علوٍّ أم مرحلة انحدار وانحطاط؟ والأمثلة في التاريخ عديدة في أن انتقال الأجيال عبر أطوار الزمان، وتقلبات التاريخ لا يعني تقدمهم ورقيهم.



الباب الأول

(تاريخ الدعوة إلى التجديد العقلاني)، وفيه فصلان:

الفصل الأول: (الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي).

الفصل الثاني: (الدعوة إلى التجديد في العالم الإسلامي).

الفصل الأول

(الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي)

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: نشأة فكرة التجديد عند الغربيين، ومراحل تطورها.

المبحث الثاني: أسباب الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي.

المبحث الثالث: سمات دعوى التجديد عند الغربيين.

المبحث الرابع: دعوى التجديد عند اليهود.

المبحث الخامس: دعوى التجديد عند النصارى.

المبحث السادس: آثار دعوة التجديد في العالم الغربي.

المبحث الأول
نشأة فكرة التجديد عند الغربيين، ومراحل تطورها

لقد تهيأ للكنيسة في العصور الوسطى[1] سلطان واسع النطاق، ممدود الرحاب، روحياً بحكم وظيفتها، وسياسياً بحكم ضعف الملوك والأباطرة؛ حيث أدى ذلكم الضعف إلى ازدياد سلطة البابا في أوربا.

وقد سيطرت الكنيسة أيضاً على الجامعات الأوربية، وحولتها إلى معاقل للاستبداد وأوكاراً للتخلف؛ لأنها أدركت أن في خروج هذه الحركة التعليمية من قبضتها تعريضاً لسلطانها، وتعاليمها للخطر[2].

لذلك يقول برنتن: (إن أكثر أصحاب الوظائف العلمية حتى في أوج العصور

(١) أغلب المؤرخون يرون أن سنة ٤٧٦م هي أصلح وأنسب بداية لتاريخ القرون الوسطى؛ لأن هذه السنة تعتبر آخر عهد بالإمبراطورية الرومانية القديمة في الغرب. للتوسع انظر: "دراسات في تاريخ العصور الوسطى"، د. جوزيف نسيم (ص١٠-٣٩) حيث بسط الأقوال في هذه المسألة ورجح ما ذكرته.

(٢) انظر: "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، د. توفيق الطويل (ص١٠)، و"أوربا العصور الوسطى"، د. سعيد عاشور (١/ ٥٤-٥٥).

الوسطى كانوا ينتمون إلى نوع من أنواع المنظمات الدينية، وكانوا جزءاً من الكنيسة، حيث أن الكنيسة بدرجة لا نكاد نفهمها اليوم تتدخل في كل لون من ألوان النشاط البشري وتوجهها وبخاصة النشاط العقلي... وإذن فقد كان الرجال الذين يتلقون تعليمهم في الكنيسة يكادون يحتكرون الحياة العقلية، فكانت الكنيسة منصة المحاضرة والصحافة والنشر والمكتبة والمدرسة والكلية)[1].

وفي ظل هذا الاستبداد، ظهرت محاولات كثيرة للخروج عن النص الكنسي الذي حرمهم إنسانيتهم، وحكم على عقولهم بالجمود والتبعية، حيث (بدأ العقل الأوربي يفيق من سباته، ويصحو من غفلته، ليقاوم تلك السلطة الكنسية، ويحاول خرق تلك القيود التي فرضتها، وفتح الأبواب التي أوصدتها. . . محاولاً الصمود أمام أساليب القهر والوحشية)[2].

حتى وصل بعد كفاح مرير إلى ما كان يتطلع إليه من الحرية التي فقدها خلال قرونٍ عديدة إبان الرق الكَنسي، فظهر ما يسمى بعصر النهضة، (فالنهضة الأوربية في مفهومها التاريخي، تعني حركة التجديد والبعث والإحياء. . . فهي كلمة ذات مدلولات واسعة تضم التغيرات التي طرأت على المجتمع الأوربي في نظمه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والقانونية والفكرية والثقافية والفنية.

فهي تعني ما طرأ على المجتمع الأوربي المسيحي من تبدلات. . . تلك التبدلات التي أوجدت ظروفاً تاريخية وحضارية مختلفة عن الأوضاع السابقة لها، ومن هنا ظهر عصر جديد متميز عن عصر الإقطاع الأوربي، ذلك العصر الذي أطلق عليه المؤرخون عصر النهضة الأوربية)[3].

---

(١) "أفكار ورجال"، كرين برنتن، ترجمة: محمود محمود (ص٢٣١)، وانظر: "العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص١٤٧).

(٢) "موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ١٢).

(٣) "تاريخ عصر النهضة"، نور الدين حاطوم (ص٧٤)، وانظر "موسوعة تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر"، د. مفيد الزنيدي (ص٤٧٤) وما بعدها.

إلا أن هذا التغيير لم يتم دفعة واحدة، ولا بصورة مباشرة، وإنما مر بمراحلَ متعددةٍ، وظهر بصور مختلفة، فمرة تنقد الكنيسة من خلال نقد رجالها، ببيان الانحطاط الأخلاقي لدى بعضهم؛ وهو ما يترتب عليه عدم الاقتناع بريادة رجال الكنيسة في التوجيه والقيادة والفكر، وتارة من خلال الدعوة إلى الإصلاح الكنسي، ونبذ ما تسلَّل إلى الديانة النصرانية من معتقدات محرَّفة، وتارة الدعوة إلى الفصل بين العقل والدين؛ وأن لكلٍّ تخصصه وأهله، وأخيراً الانغماس في الفكر المادي، والدعوة إلى الإلحاد عن طريق مدارس متنوعة المناهج إلا أنها متفقة على نبذ الدين وإقصائه.

وحتى تبدو الفكرة أكثر وضوحاً، فلابد من رسم بياني فكري تتضح من خلاله مسيرة التجديد في الفكر الأوربي، وذلك من خلال وضع سياق مرحلي تتضح من خلاله المراحل التي مرت بها دعوة التجديد[1].

المرحلة الأولى: طور البداية - يمتد من القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر -:

إن أول خطوة في طريق تحرر العقل الأوربي من سطوة الكنيسة وسيطرتها تتمثل في شجاعة بعض المفكرين وجرأتهم في توجيه النقد للبابوية أو لرجال الكنيسة بوجه عام، أو المس بقدسية وسلطان الكنيسة، أو على الأقل يظهرون استنكارهم لما تقوم به الكنيسة من أعمال وأنشطة.

وكان النقد متمثلاً بحركتين:

الأولى: حركة أرادت نقد الكنيسة ورجالها بدعوى الإصلاح وتجديد الدين:

وقد اقتصر النقد في بادئ الأمر على الأمور الأخلاقية والمادية ليس غير، ثم

---

(١) هذه المراحل استنتاج من الباحث من خلال ما قرأه في التاريخ الأوربي، وهو اجتهادٌ قابل للخطأ والصواب.

تطور الأمر تدريجياً؛ فالثراء الفاحش لرجال الكنيسة، والضرائب البابوية الفادحة كانت رأس أسباب الشكوى[1].

وخرج على إثر ذلك حركات عديدة مناهضة للكنيسة خاصة ما بين القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر أحصاها بعض الباحثين بمائة وخمسين حركة[2]، حيث أعلنت هذه الحركات سخطها على رجال الكنيسة، واحتجت على ما فرضته من قيود، ووجهت السهام النقدية إليها في محاولة إلى إصلاحها وإصلاح رجال الدين القائمين عليها؛ وذلك بالدعوة إلى تجديد تعاليم الدين المسيحي عن طريق إخراج ما ألصق به منهم-أي من رجال الكنيسة-، والعودة بالعقائد والأساليب إلى المسيحية الأولى[3].

والملاحظ هنا أن النقد كان موجهاً لأمرين:

١ - الكنيسة ورجال الدين القائمين عليها.

٢ - ما تنادي به الكنيسة من عقائد وأفكار.

والأخرى: أرادت نقد تعاليم الكنيسة بإثبات تناقضها، وطرح البديل الجديد للمعرفة:

حيث تطور الأمر في نقد الكنيسة ورجالها ليصل إلى المطالبة بعرض تعاليم الكنيسة على العقل، وكان من أبرز المنادين بذلك "أبيلارد"[4] الذي قال في شأنه توفيق الطويل: (فلما أقبل القرن الثاني عشر، أفاقت أوربا المستغرقة في سباتها على

---

(١) انظر: "معالم تاريخ الإنسانية"، ولز، ترجمة: عبد العزيز جاويد (ص٩٧٥) بتصرف.

(٢) انظر: "قصة الحضارة"، ديوانت ول، ترجمة: محمد بدران، (مج٤، ج٥، ص٧٥).

(٣) "موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ١٨).

(٤) هو: بطرس أبيلارد، فيلسوف فرنسي، يعد من أشهر رجال القرن الثاني عشر في علم الجدل، كما أنه صاحب فلسفة الشك والتشكيك في كل شيء حتى في طبيعة المسيح. انظر: "فلسفة العصور الوسطى"، د. عبد الرحمن بدوي (ص٨٠-٨١).

دعوة جديدة لا تساير روح العصر، نادى بها "أبيلارد"، وطالب فيها بتحرير العقل من كل قيد، واعتباره الحكم الذي يفصل في كل رأي، ويعرض بالمناقشات الحرة حتى حقائق الدين، وتعاليم الكنيسة المقدسة)[1].

وقد قام "أبيلارد" بتأليف كتبٍ في اللاهوت ككتاب "مقدمة إلى اللاهوت"، وكتاب "نعم ولا" الذي أثار الجدل والنقاش، ويعد أشهر كتبه على الإطلاق.

وفي هذين الكتابين يضع "أبيلارد" جنباً إلى جنبٍ أقوالاً متناقضة قالها آباء الكنيسة الأولون في المسائل اللاهوتية وقد أوضح ما بينها من تناقض.

ولم يكن "أبيلارد" يريد حلاً لها، لكنه يريد أن يثبت أن النقل متناقض فلابد إذاً من الرجوع للعقل[2].

لذلك يمكن اعتبار هذا الطور في الحقيقة ممهداً لحركة الإصلاح الديني الأوربي ولغيرها من الاتجاهات الفكرية الحديثة، والتي لها صلة من قريب أو بعيد بالدين؛ حيث كان الشرارة الأولى لبداية التحرر العقلي من التسلط الكنسي، والوصاية عليه.

المرحلة الثانية: الثورة الإصلاحية في منتصف القرن الخامس عشر:

(إن حركة الإصلاح الديني الأوربية هي بمثابة حدث هام في التاريخ الأوربي، بعد أن سبقتها تطورات أسهمت في ظهورها للتخلص من شرور الكنيسة الكاثوليكية، إلا أنها لم تتمكن من إنهائها، وبقيت تتفاعل مع مفكرين ورجال دين وإصلاحيين ينتقدون المظاهر السلبية في الكنيسة، وواجهت الأخيرة كل هذه الدعوات والإصلاحات ووصفتها بالإلحاد والمروق، وأصدرت أحكاماً بالموت عليهم)[3].

---

(١) "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، د. توفيق الطويل (ص٩٥).

(٢) انظر: "فلسفة العصور الوسطى"، د. عبد الرحمن بدوي (ص٨٠-٨١) بتصرف، و"موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ٢٨-٣٠) بتصرف.

(٣) "موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر"، د. مفيد الزيدي (ص٤١٨).

وقد انفجرت حركة الإصلاح الديني في مطلع القرن السادس عشر، على يد عددٍ من المفكرين وعلى رأسهم "مارتن لوثر"[1] كحركة سياسية واجتماعية وثورية، شملت مناطق واسعة من أوربا.

وقد ساء "مارتن لوثر" حجم التحريف والتسلط والفساد الواقع في الكنيسة التي كان من المفترض أن تشكل الملاذ الآمن للناس.

فمع تتابع الفضائح البابوية التي كان من آخرها صكوك الغفران، نادى لوثر بمبادئ جديدة كانت بمنزلة الشرخ الذي انقسمت على إثره الكنيسة الكاثوليكية.

حيث نادى بأن الإيمان هو الخلاص، وهو ما يعني رفض فكرة الكنيسة القائمة على رجال الدين وسيادتهم وحق الكنيسة في سيادة العالم، وأن علاقة الفرد بالله لا تحتاج إلى وسيط، ورفض فكرة أن الكنيسة تستطيع أن تكفر ذنوب الإنسان عن طريق الطقوس الدينية.

كما نادى بالاهتمام بالكتاب المقدس بدل كتابات آباء الكنيسة وقوانين وقرارات المجامع الكنسية والباباوات، وكانت الكنيسة الكاثوليكية تعدها جزءاً مهماً من مصادر المسيحية...[2].

وقد تجمعت فئات واسعة من سكان ألمانيا حول شعارات لوثر، وبالأخص الفئات الفقيرة؛ حيث كانت حركة الإصلاح الديني تعني بالنسبة لها أمل الخلاص، وذلك من خلال إجراء تغييرات جديدة وجذرية في الكنيسة والنظام الاجتماعي.

---

(١) ولد مارتن لوثر سنة ١٤٨٣م في مدينة "إيسلين" في ألمانيا، ودرس في الجامعة، وبتشجيع من والده درس القانون، ثم حصل على الدكتوراه في اللاهوت أي في الشريعة المسيحية من جامعة "فيتنبرج" بألمانيا، ثم عمل أستاذاً للفلسفة واللاهوت في مدينة "ويتنبورغ" الألمانية بسكسونيا، ومات سنة ١٥٤٧م. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٨٥٣).

(٢) انظر: "موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر"، د. مفيد الزيدي (ص٤٢٤).

يقول الدكتور أحمد عجيبة: (إن ثورة الإصلاح البروتستانتي استطاعت أن تفرض نفسها على الواقع الأوربي بالثورة على الكنيسة، وعلى بعض ما تقول به، ومن ثم نادت بإصلاح رجال الدين المسيحي، وإصلاح شأن الكنيسة في معالجتها لبعض الأمور، وساعدها على ذلك المتغيرات المختلفة، حيث نمو المعارف والعلوم في أوربا خارج الكنيسة، بعد أن كان العلم في العصور الوسطى يمر من خلال الكنيسة، إضافة إلى أن الأوربيين كانوا قد بدؤوا يأخذون قسطاً من الحرية في معارفهم وعلومهم بعد أن كانت العصور الوسطى عصور ظلام واستبداد وتعصب.

هذه الأمور لا شك ساعدت ثورة الإصلاح البروتستنتي أن تقوم بهذا الدور، ويكون لها هذا التأثير في المجتمعات الأوربية فأصبح لها أتباع وكنائس مستقلة.

ومن وجه آخر أن الوجه الجديد لهذه الثورة أن أصحابها انفصلوا عن الكنيسة، وكونوا لأنفسهم كنائس مستقلة، وكانت لهم بعض المبادئ التي خالفوا بها الكنيسة الرومانية)[1].

ولقد أدى الإصلاح الديني إلى تقدم الفكر الأوربي، وتحرر العقول من التعصب والتَّزَمُّت، وعدَّ مرحلة الإصلاح الديني مرحلة مهمة من تاريخ أوربا الحديثة.

المرحلة الثالثة: ثورة العقل الأوربي على الدين المسيحي - بدايات القرن السادس عشر-:

في ظل التقدم العلمي في أوربا، واهتزاز سلطة الكنيسة بعد ثورة الإصلاح والتحرر العلمي من القيود التي فرضتها الكنيسة على العقول، برز أمرٌ آخر وهو: مدى ملاءمة أو موافقة ما تنتجه العقول الأوربية لما تؤمن به الكنيسة أو لما جاء في الكتاب المقدس.

---

(١) "موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ٢٨-٣٠) بتصرف، وانظر أيضاً: "تكوين العقل الحديث"، اندال (١/ ٢٣٠-٢٣٤).

لقد كانت الكنيسة تؤمن بآراء علمية معينة تناقلتها عن الآباء السابقين الذين فسروا الكتب المقدسة -عندهم- وقد رأت الكنيسة صحة هذه الآراء وتبنتها، وأقرتها حتى أصبحت في نظرهم حقائق لا يحق لأحد أن يشكك فيها، أو يقول بعدم صحتها[1].

يقول الدكتور سفر الحوالي: (إن النظرية التي هزت الكنيسة لأول مرة هي نظرية "كوبرنيق"[2](١٥٤٣م) الفلكية، فقبل هذه النظرية كانت الكنيسة المصدر الوحيد للمعرفة، وكانت فلسفتها تعتنق نظرية "بطليموس"[3] التي تجعل الأرض مركز الكون، وتقول إن الأجرام السماوية كافة تدور حولها.

فلما ظهر "كوبرنيق" بنظريته القائلة بعكس ذلك، كان جديراً بأن يقع في قبضة محكمة التفتيش، ولم ينج من ذلك لأنه كان قسيساً، بل لأن المنية أدركته بعد طبع كتابه بقليل؟. فلم تعط المحكمة فرصة لعقوبته، إلا أن الكنيسة حرَّمت كتابه "حركات الأجرام السماوية"، ومنعت تداوله، وقالت إن ما فيه هو وساوس شيطانية مغايرة لروح الإنـجيل.

---

(١) انظر: "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، د. توفيق الطويل (ص١٦٧)، و"موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ٧٧).

(٢) كوبرنيق أو كوبرنيقوس نيقولا، (١٤٧٣-١٥٤٣م)، فلكي بولندي، واضع نظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس التي على أساسها بني علم الفلك الحديث. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٨١٨).

(٣) كلاوديوس بتوليمايوس (ما بعد ٨٣ - ١٦١ بعد الميلاد)، المعروف بالاسم "بطليموس" وأيضاً بالاسم "الحكيم بطليموس"، عالم رياضيات، وجغرافية، وعالم فلك، ومنجم، وهو صاحب العديد من الأطروحات العلمية، ثلاثة منها بالتحديد سيكون لها تأثير لاحقاً على العلوم الأوروبية. الأولى هي الأطروحة الفلكية والرياضية التي تعرف الآن باسم المجسطي، والجغرافيا، والتنجيم. انظر: "طبقات الأطباء والحكماء"، لأبي داود الأندلسي (ص٣٥)، و"موسوعة المورد"، منير البعلبكي (٨/ ٩٥).

وظنت الكنيسة أن أمر هذه النظرية قد انتهى بانتهاء واضعها، ولكنَّ رجلاً آخر هو "جردانو برونو "[1] بعث النظرية بعد وفاة صاحبها، فقبضت عليه محكمة التفتيش، وزجت به في السجن ست سنوات، فلما أصرَّ على رأيه أحرقته سنة ١٦٠٠م وذرت رماده في الهواء، وجعلته عبرة لمن اعتبر!

وبعد موته ببضع سنوات كان "جاليلو "[2] قد توصل إلى صنع المرقب "التلسكوب " فأيد تجريبياً ما نادى به أسلافه نظرياً، فكان ذلك مبرراً للقبض عليه أيضاً ومحاكمته، وقضى عليه سبعة من الكرادلة بالسجن مدة من الزمان. . . وفي القرن السابع عشر تبلور النزاع واتخذ شكلاً جديداً: فقد أصبح النزاع بين مرقب "جاليلو" وحجج الكنيسة الواهية نزاعاً بين النص الذي تعتمد عليه أدلتها وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات الجديدة.

وثار العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي)[3].

وقد صور أبو الحسن الندوي هذا الصراع بقوله: (إن من أعظم أخطاء رجال الدين في أوربا، ومن أكبر جناياتهم على أنفسهم وعلى الدين الذي كانوا يمثلونه أنهم دسوا في كتبهم الدينية المقدسة معلومات بشرية، ومسلمات عصرية عن التاريخ والجغرافية

---

(١) جوردانو برونو، أو المعروف أيضاً بـ (نولانو أو برونو دي نولا) (١٥٤٨ ١٦٠٠م)، كان دارس ديني وفيلسوف إيطالي، حكم عليه بالهرطقة من الكنيسة الكاثولوكية. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٢٠٦).

(٢) جاليليو جاليلي (١٥ فبراير ١٥٦٤ - ٨ يناير ١٦٤٢)، عالِم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد في "بيزا" في إيطاليا، كان جاليليو ماهراً في الرياضيات والموسيقى. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٣٣٢).

(٣) "العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص ١٥٠-١٥٢).

والعلوم الطبيعية، ربما كانت أقصى ما وصلوا إليه من العلم في ذلك العصر... ولكنها ليست أقصى ما وصل إليه العلم الإنساني... ذلك بأن العلم الإنساني يختلف من عصر لآخر فمن بنى عليه دينه فقد بنى قصراً على كثيبٍ مهيلٍ من الرمل.

فجناية رجال الدين المسيحي على دينهم كبيرة؛ إذ إن ما دسوه في كتبهم كان من بين أهم أسباب هذا الصراع.

ولم يكتف رجال الكنيسة بما أدخلوه في كتبهم المقدسة، بل قدسوا كل ما تناقلته الألسن، واشتهر بين الناس، وذكره بعض شرَّاح ومفسري العهد القديم والجديد من معلومات جغرافية وتاريخية وطبيعية، وصبغوه صبغة دينية وعدوه من تعاليم الدين وأصوله التي يجب الاعتقاد بها ونبذ كل ما يعارضها، وألفوا في ذلك كتباً وتآليف... وعضوا عليها بالنواجذ، وكفَّروا كل من لم يدن بها)[1].

ومما تقدم يتضح أن تعصب الكنيسة ضد العلم، وإنكارها للنظريات العلمية بدعوى مناقضتها للدين، اتُّخِذَا فيما بعد ذريعة للمطالبة بإقصاء الدين، والتشكيك في ثبوت عقائده؛ لأنها تدعوهم إلى الإذعان لحقائق كونية تدَّعي الكنيسة أنها من صميم الوحي الإلهي، وتُلزِمُ جميع أتباعها باعتناقها، وتُجَرِّمُ وتعاقب من يشكك فيها.

فلما أثبت العلم الحديث نقيض ذلك، ثم جاءت الكنيسة بعد ذلك وأعلنت تراجعها عن تلك الآراء. ماذا ستكون النتيجة؟ إن النتيجة بلا شك ستكون الطعن بكل ما تدعو إليه الكنيسة، أو على أقل تقدير عدم التسليم بأفكارها غير الثابتة.

ولعل هذه المرحلة مهدت لمرحلة كانت أشد تفلتاً مما سبقها.

---

(١) "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، أبو الحسن الندوي (ص١٩٣).

المرحلة الرابعة: التحول إلى الفكر المادي - بدايات القرن السابع عشر -:

إن تحول الفكر الأوربي إلى المادية يعد أثراً من الآثار التي ترتبت على موقف الكنيسة من العلم.

لقد رأى العقل الأوربي أن ترك الدين والذي كان ممثلاً في المسيحية المحرفة والتحول عنه، والاستقلال عن الكنيسة سوف يتيح له حرية البحث المستقل دون رقابة كهنوتية، ودون وصاية من رجال الدين.

ولذلك حينما استرد العقل الأوربي حريته، كفر بهذا الدين الذي حتَّم عليه الإيمان بعقائد لايفهمها، وتحوَّل إلى الاتجاه المقابل الذي لا يؤمن إلا بالمادة، ولا يعتقد إلا في المحسوس، وأصبح لا يرى تفسيراً لحقائق الأشياء إلا التفسير المادي[1].

يقول الدكتور أحمد الشاعر: (كان الفكر المادي إذن: رد فعل مضاد لموقف الكنيسة، وكان لتشددها واضطهادها للعلم والعلماء، والفلاسفة والمفكرين، أثره الفعَّال في الثورة المادية العارمة التي اجتاحت أوربا ضد الدين)[2].

لقد دعا الفكر الأوربي إلى دعوة جديدة يقارع بها الكنيسة ورجالها، وهي فكرةٌ لا تؤمن إلا بالمادة وحدها، وقد كُتِبَ لهذه الفكرة أن تنتشر في أرجاء أوربا بصور واتجاهات متعددة، وهي كلها في الغالب تتفق في نظرتها إلى المادة باعتبار أنها أصل الوجود.

ويُرْجِعُ "جون سومرفيل" سبب تعدد الاتجاهات بقوله: (إن مجرد تسمية إحدى الفلسفات لنفسها "بالمادية" يعتبر عادة في نطاق حدودنا الثقافية أمراً يدعونا إلى النفور منها، وقفل الأبواب دونها. . . وأن كلمة "المادية" تستخدم في العادة

---

(١) انظر: "موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ١٠٦) بتصرف، و "العقلانية"، جون كوتنغها، ترجمة: محمود الهشمي (ص٤٧) وما بعدها.

(٢) "الإسلام والفكر المادي"، د. أحمد الشاعر (ص١٧).

في سياق الاتهام لا من أجل التصنيف فقط . . . لهذا فهم يميلون إلى إطلاق أسماء : "التجريبية"[1]، و "الطبيعية"[2]، و "الإنسانية"[3] و "الواقعية"[4] وما شابه ذلك، على فلسفات كان من الأدق أن تسمى "مادية")[5].

وهكذا بتأثير هذا الفكر "اللاديني" قامت معظم مجتمعات أوربا بالتدثر بهذا الدين الجديد؛ وذلك برفض القيم والأخلاق الدينية، وجعل العلاقات النفعية المحضة هي الرباط المقدس الوحيد.

---

(١) التجريبية في نظرية المعرفة: اتجاه يرد كل معرفة إلى التجربة الحسية. وفي المناهج العلمية، اتجاه يرد كل العلوم، بل كل سلوك عملي إلى التجربة. وقد ساد هذا الاتجاه الفلسفة الإنجليزية من "فرانسس بيكن" إلى "جون ستيوارت مل". انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٢٦٩).

(٢) الطبيعية: يطلقها الفلاسفة الغربيون وكثيرٌ من الكتاب المحدثين، على مجموعة من العناصر والعوالم الكونية التي يزعمون أنها تؤثر في بعضها تأثيراً مستقلاً عن إرادة الخالق. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص١٠٨٧).

(٣) الإنسانية: هي اتجاه فكري عام يشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، ظهرت النزعة الإنسانية في عصر النهضة، على يد عدة من الفلاسفة كـ"ديكارت" و"سبينوزا" وغيرهما. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص٧٩٩).

(٤) الواقعية: مذهب أدبي فكري مادي ملحد؛ إذ يقتصر في تصويره الحياة والتعبير عنها على عالم المادة، ويرفض عالم الغيب والإيمان بالله تعالى، ويصور الإنسان بالحيوان الذي تسيره غرائزه لا عقله. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص٨٧٤).

(٥) "فلسفة القرن العشرين" (ص٢٥٨-٢٥٩).

المبحث الثاني
أسباب الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي

إن الدعوة إلى التجديد في العالم الغربي لم تظهر جزافاً ولا دفعةً واحدةً، بل كانت نتيجةً لأسبابٍ وتراكماتٍ عديدة تضافرت فيما بينها، فتمخض عنها هذه الدعوة، ولعلي أوجز الحديث عن أهم الأسباب التي دعت إلى ظهور مثل هذه الدعوة:

أولاً: طغيان الكنيسة ورجالها:

الطغيان في ذاته مرض خطير يدمر النفس الإنسانية ويمسخ سماتها، ويحيل الكائن البشري إلى روح شيطانية ماردة.

ومن خصائص هذا المرض أن أعراضه لا تصيب إلا ذا نفس هزيلة أتيحت لها وسائل تفوق طاقتها ومساحة أكبر من حجمها، ولم يكن لديها وازع خُلُقِي أو رادع إيماني يكبح جماحها ويضبط سلوكها.

فالطغيان يبدأ وسيلة خاطئة وينتهي مرضاً مدمراً لا شفاء له إلا الموت القاصم، وحين يصدر الطغيان من حاكم وثني أو زعيم دنيوي فإنه يكون معقولاً إلى حد ما،

وإن كانت فظاعته لا يسوغها عقل ولا ضمير، أما حين يصدر الطغيان عن رجال يراهم الناس "قديسين" ورسل سلام وطلاب آخرة، فذلك مما يشق على النفس احتماله ويبعد عن الذهن قبوله؛ لاسيما إذا كان رجل دين يجعل المحبة شعاره والتسامح ميزته[1].

ومنذ أن ظهر إلى الوجود ما يسمى بـ"المسيحية الرسمية" في مجمع نيقية[2] ٣٢٥م، والكنيسة تمارس الطغيان الديني والإرهاب في أبشع صوره، ففرضت بطغيانها هذا عقيدة التثليث قهراً وحرمت ولعنت مخالفيها، بل سفكت دماء من ظفرت به من الموحدين[3] وأذاقتهم صنوف التعذيب وألوان النكال ونصبت نفسها عن طريق المجامع المقدسة " إلهاً " يحل ويحرم، ينسخ ويضيف، وليس لأحد حق الاعتراض، أو على الأقل حق إبداء الرأي، كائناً من كان، وإلا فالحرمان مصيره واللعنة عقوبته لأنه كافر "مهرطق[4]"[5].

---

(١) انظر: "العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص١٢٣-١٢٤).

(٢) سمي مجمع نيقية بهذا الاسم نسبة إلى المدينة التي عُقد فيها وهي العاصمة الثانية لولاية "بيثينية"، وتقع في الشمال الغربي لآسيا الصغرى، وموضعها الآن قرية "أسنيك" التركية، حضر افتتاح المجمع الإمبراطور "قسطنطين الأول"، وبدأ مجمع نيقية جلساته في ٢٠ مايو ٣٢٥م، وخلص المجمع إلى إصدار قانون الإيمان الذي ينص على: أن المسيح ابن لله- تعالى الله عن ذلك- مساوٍ له في الجوهر. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص١٠١٠).

(٣) ويعنون بهم أتباع آريوس؛ الذي كان يقول ببشرية المسيح - عليه السلام -. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص١٠١٠).

(٤) الهرطقة: ويطلق عليها أيضاً الزندقة، وهي تغير في عقيدة أو منظومة معتقدات مستقرة، وخاصة الدين، بإدخال معتقدات جديدة عليها أو إنكار أجزاء أساسية منها بما يجعلها بعد التغير غير متوافقة مع المعتقد المبدئي الذي نشأت فيه هذه الهرطقة. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص٦٠٠).

(٥) انظر: "موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر"، د. مفيد الزيدي (ص٤١٨-٤١٩)، و"العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص١٢٨).

وعززت الكنيسة سلطتها الدينية الطاغية بادعاء حقوق لا يملكها إلا الله، مثل حق الغفران وحق الحرمان، ولم تتردد في استعمال هذه الحقوق واستغلالها، فحق الغفران أدى إلى المهزلة التاريخية "صكوك الغفران"، وحق الحرمان عقوبة معنوية بالغة كانت شبحاً مخيفاً للأفراد والشعوب في آن واحد، فأما الذين تعرضوا له من الأفراد فلا حصر لهم، منهم الملوك أمثال "فريدريك" و"هنري الرابع الألماني" و"هنري الثاني الإنجليزي"، ورجال الدين المخالفين من أمثال "آريوس" حتى "لوثر"، والعلماء والباحثون المخالفون لآراء الكنيسة من "برونو" إلى "أرنست رينان" وأضرابه[1].

على أن الكنيسة لم تقتصر على هذا بل طبقت عملياً ما يثبت إصرارها على الطغيان، وحشدت الجيوش الجرارة لمحاربة من سولت له نفسه مخالفة آرائها أو اعتنق ما يخالف عقيدتها، ولا نعني بذلك المسلمين أو اليهود بل الطوائف النصرانية التي اختلفت مع الكنيسة في قضية من قضايا العقيدة أو الشريعة[2].

ويعلق المؤرخ الإنجليزي "ولز" على ذلك، بقوله: (القصص التي تروى عن هذه الحروب تحكي لنا أضرب القساوة والنكال البشع ما يتضاءل إزاء بشاعته قصة استشهاد المسيحيين على أيدي الوثنيين.

وهي فوق هذا تسبب لنا رعباً "مضاعفاً"؛ لما هو عليه من صحة لا سبيل إلى الشك فيها، كان هذا التعصب الأسود القاسي روحاً خبيثاً... يتعارض تماماً مع روح يسوع الناصري. فما سمعنا أنه لطم الوجوه أو خلع المعاصم لتلاميذه المخالفين له، ولكن الباباوات كانوا طوال قرون سلطانهم في حنق مقيم ضد من تحدثه نفسه بأهون تأمل في كفاية الكنيسة الذهنية)[3].

---

(١) انظر: "حرية الفكر"، سلامة موسى (ص٥٦) وما بعدها.

(٢) انظر: "معالم تاريخ الإنسانية"، ولز، ترجمة: عبد العزيز جاويد (٣/ ٨٩٦).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٩٠٥).

وهكذا كان موقف الكنيسة المتشدد إزاء كل من يعارضها يعد من الأسباب القوية التي دعت أرباب الحرية والفكر إلى تلمس السبيل الذي تكون به نجاتهم من الاسترقاق الكنسي.

ولعل فكرة التجديد كانت بمنزلة طوق النجاة الذي استطاع المقهورون والمفكرون العبور به من ظلمات الجهل وضيقه إلى سعة العلم ونوره.

ثانياً: الاحتكاك بالحضارة الإسلامية:

في الفترة التي كان فيها الشرق المسلم ينعم بالحياة في ظل أفضل وأعدل مجتمع عرفه التاريخ البشري، كان الغرب المسيحي يرزح تحت نير هذا النظام البغيض.

والفطرة البشرية -كما خلقها الله تعالى- تأبى الظلم وتنفر منه، مهما طال خضوعها له، ولذلك فإنها تنتهز أدنى فرصة سانحة للثورة عليه وتقويض دعائمه.

وترتبط أولى محاولات الإنسان الأوروبي الانفلات من المظالم الإقطاعية بالاحتكاك المباشر بالمسلمين عن طريق الفتوحات الإسلامية في أوروبا، وبلغ ذلك ذروته إبان الحروب الصليبية.

وليس غريباً أن يكون أرقّاء فرنسا هم رواد الثورة على الإقطاعيين؛ فإن موقعها الجغرافي المحاذي للجزء المسلم من أوروبا "الأندلس"، ثم حملاتها الصليبية الكثيفة، مضافاً إليهما بعدها النسبي عن مركز البابوية في روما كل هذا جعلها أقرب إلى روح التحرر والانطلاق[1].

لذلك يقول "ليبري": (لو لم يظهر المسلمون على مسرح التاريخ لتأخرت نَهضة أوروبا الحديثة عدة قرون)[2].

---

(١) انظر: "العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص١٢٣-١٢٤).

(٢) مجلة حراء (مجلة علمية ثقافية فصلية)، العدد (٩) أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٧م.

ويقول "روبرت بريفولت": (إن القوة التي غيرت وضع العالم المادي كانت من نتاج الصلة الوثيقة بين الفلَكيين والكيميائيين والمدارس الطبية، وكانت هذه الصلة أثراً من آثار البلاد الإسلامية والحضارة العربية، إن معظم النشاط الأوربي في مجال العلوم الطبيعية إلى القرن الخامس عشر الميلادي كان مستفاداً من علوم العرب ومعارفهم، وإني قد فصلت الكلام في الدور الذي لعبته العربية في اليقظة الأوربية؛ لأن الكذب والافتراء كانا قد كثرا في العصر الحاضر، وكان التفصيل لا بد منه للقضاء عليهما)[1].

ويقول أيضاً "بريفولت" عن "روجر بيكون" و"فرنسيس بيكون" الذين يُزعم أنهما يرجع لهما الفضل في تأسيس المنهج التجريبي: (... إن روجر بيكوندرس اللغة العربية، والعلم العربي، والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد، على خلفاء معلميه العرب في الأندلس.

وليس لروجر بيكون ولا لسميه -يقصد فرنسيس بيكون- الذي جاء بعده الحق في أن يُنْسَب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي.

فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية، وهو لم يملَّ قط من التصريح بأن تعلّم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة... وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعاً وانكب الناس، في لهفٍ، على تحصيله في ربوع أوربا)[2].

ويقول "دولنبر": (لقد منَح اعتمادُ العرب على التجربة مؤلفاتِهم دقة وإبداعاً، ولم يتعد العرب عن الإبداع إلا في الفلسفة التي كان يتعذر قيامها على التجربة... ومن مباحثنا في أعمال العرب العلمية أنهم أنجزوا في ثلاثة قرون أو أربعة قرون من

(١) مجلة حراء (مجلة علمية ثقافية فصلية)، العدد(٩) أكتوبر - ديسمبر، ٢٠٠٧م.

(٢) "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، د. محمد إقبال (ص١٤٩)، وانظر: "المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني"، مصطفى طباطبائي (ص١٢٨).

الاكتشافات ما يزيد على ما حققه الأغارقة في زمن أطول من ذلك كثيراً، وكان تراث اليونان قد انتقل إلى البيزنطيين الذين عادوا لا يستفيدون منه زمناً طويلاً، ولما آل إلى العرب حوّلوه إلى غير ما كان عليه، فتلقّاه ورثتهم -يقصد الأوروبيين حديثاً- وحوّلوه مخلوقاً آخر)[1].

وهذه شهادات متباينة التاريخ، تشهد أن احتكاك الأوربيين بالمجتمعات الإسلامية كان له أثره البالغ في حركة التطور والتجديد التي قامت عليها الحضارة الأوربية.

وفي تقديري أنه لولا اطلاع المجتمعات الأوربية على الحضارة الإسلامية بشتى ميادينها والاحتكاك بها، لما كان لدعاوى المجددين والمصلحين في أوربا صدى.

ثالثاً: الحالة السياسية والاقتصادية:

إن النظام الذي هيمن على الحياة الأوروبية طوال القرون الوسطى وعاصر شباب المسيحية، وشكل بالاندماج معها ملامح القارة الأوروبية آنذاك هو نظام "الإقطاع". ونظام الإقطاع الأوروبي يأتي في طليعة الأنظمة الجاهلية التي لا ينفك عنها الظلم ولا ينفصم عنها الطغيان، والإنسان في ظله مسلوب الإرادة مهدر الكرامة ضائع الحقوق.

والواقع أن الدول التي تتكون منها القارة الأوروبية لم تكن في الحقيقة إلا مجموعة من الإقطاعيات تخضع لملك أو إمبراطور مركزي، جلُّ همه أن يحصل على الضرائب والجنود من "السيد" مالك الإقطاعية، أما داخل الإقطاعية فكانت تبرز الصورة البشعة للنظام الإقطاعي[2].

---

(١) مجلة حراء (مجلة علمية ثقافية فصلية) العدد: ٩ (أكتوبر - ديسمبر) ٢٠٠٧.

(٢) انظر: "مذاهب فكرية معاصرة"، محمد قطب (ص٧٠).

ويصف "ديوانت ول" الحالة المزرية للوضع السياسي الأوربي في ظل الإقطاع، بقوله: (كان من حقه -أي السيد- أن يضرب رقيق أرضه أو يقتله في بعض الأماكن أو الأحوال دون أن يخشى عقاباً...وكانت له في أملاكه كل السلطات القضائية والعسكرية، وكان يستفيد فوق ما يجب من الغرامات التي تفرضها محاكم الضيعة... وكان في وسع السيد الإقطاعي أن يمتلك أكثر من ضيعة واحدة... وقد يكون له قصر حصين في كل واحدة منها، وكان قصره يهدف إلى حماية سكانه أكثر مما يهدف إلى راحتهم... يحيط به خندق عميق عريض وسور متصل عالٍ وأبواب حديدية، وفي وسطه برج حجري دائري يسكن فيه السيد وأسرته، وكانت جدرانه الحجرية المنيعة عماد قوة المُلاَّك ضد مستأجريهم وضد الملك.

وكان الرجل الذي يمنعه كبرياؤه من أن يكون رقيق أرض، ولكنه أضعف من أن يعد لنفسه وسائل الدفاع العسكرية، يؤدي مراسم الولاء لشريف إقطاعي يركع أمامه وهو أعزل عاري الرأس، ويضع يديه في يدي الشريف ويعلن أنه رجل ذلك الشريف، ثم يقسم على بعض المخلفات المقدسة... أن يظل وفياً للسيد إلى آخر أيام حياته، ثم يرفعه السيد ويقبله[1].

وهل يا ترى في ظل هذا الوضع البائس يشك أحد أن تتطلع تلك الأنفس المقهورة إلى أي داعٍ يعدها بالحرية؟

لا ريب أن من أقوى الأسباب التي أعانت دعاة التجديد في تلك المرحلة الضرب على وتر الحرية - حرية الفكر والتملك والإرادة... - والمطالبة بحقوق الإنسان التي بدأت من عصر النهضة حتى وصلت إلى عهد الثورة الفرنسية التي اجتاحت أفكارها أوربا بأسرها.

والحق أن هناك أسباباً قد لا تقل أهمية عن هذه الأسباب، غير أنني آثرت أن أذكر أهمها -في نظري-.

---

(١) انظر: "قصة الحضارة"، ديوانت ول (١٤/ ٤١٨-٤٢٤).

المبحث الثالث
سمات دعوى التجديد عند الغربيين

ما من دعوة إلا ويكون لها سمات تميزها عن غيرها، ومن تلك الدعوات دعوة المناداة بالتطور والتجديد في المجتمعات الغربية في عصر النهضة وما بعده.

ولعلي أحاول أن أجمل الحديث عن أهم السمات التي ميزت هذه الدعوة في نقاط عدة:

أولاً: إقصاء الدين:

لقد كان لهذا القهر الذي مورس على العقول من قبل الكنيسة؛ بحربها على العلم والعلماء، وعلى كل جديد أو مكتشف، مع ما تفرضه من أمورٍ معارضة للفطرة والعقل؛ دور كبير لحدوث ردة فعل مضادة.

حيث ثار العقل الأوربي على المسيحية؛ وتمثلت هذه الثورة في صورتين:

١ - ثورة رجال الإصلاح البروتستانت، حيث (عارضوا مظاهر الطقوس الدينية، واحتكار رجال الكنيسة للسلطة الدينية، وسلطة البابا المطلقة)[1].

---

(١) "تطور الفكر السياسي"، جورج سباين (ص٤٣٥).

٢ - ثورة على المسيحية بوصفها ديناً يعوق الفكر، ويقف عقبة أمام التقدم العلمي، وحجر عثرة أمام البحث العلمي المستقل القائم على العقل والمنطق[١].

لذلك قام عددٌ من المفكرين والباحثين بالتصريح بعداء الكنيسة، وعدم القبول بها، كأمثال "فرانسوا رابيلس"[٢] الفرنسي الذي كتب روايات هجومية قاسية ساخراً من الكنيسة، ومعبراً عن كراهته للنفاق، والتقاليد والأنظمة المتجمدة خصوصاً الكنيسة[٣].

بل دعا "فرانسيس بيكون" وغيره إلى إقصاء الدين عن العلم، بل رفض أي قضية فكرية ليس لها أساس تجريبي، وما يعنيه هذا ضمناً من رفض القضايا الميتافيزيقية[٤] الخاصة بمجال الإلهيات[٥].

وقد اقترح الفيلسوف الإنجليزي "ديفد هيوم"[٦] الإبقاء على المسيحية بوصفها حاجة نفسية فقط دون السماح بأي تدخل في شؤون الحياة، وكذلك دعا "فولتير"[٧]،

---

(١) انظر: "موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ٧٤-٧٥).

(٢) فرانسوا رابيليه أو رابيلس (١٤٩٣-١٥٥٣م)، كاتب فرنسي بدأ حياته راهباً ثم انصرف إلى الطب والتربية والأدب، حاول بأسلوبه الساخر أن يحرر إنسان العصر الوسيط المتأخر من قيود الخرافة والتقليد. انظر "معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص٢٠١).

(٣) انظر: "تاريخ الكنيسة"، ليمور جون (٤/ ٧٠).

(٤) الميتافيزيقية: هي اتجاه أدبي وفلسفي يبحث في ظواهر العالم بطريقة عقلية، وليست حدسية صوفية، ويمزج العقل بالعاطفة، ويبتدع أساليب أدبية تجمع بين المختلف والمؤتلف من الأخيلة الفكرية والظواهر الطبيعية. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب، (ص٩٠٥).

(٥) انظر: "العلمانية النشأة والأثر"، زكريا فايد (ص٢٨).

(٦) فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي (١٧١١-١٧٧٨م)، من أعظم ممثلي التجريبية، رأى أن المصدر الأول لكل أفكارنا هو الإحساسات وترابطها وفق قوانين الترابط. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص١٠٤٤).

(٧) هو فولتير فرانسوا (١٦٩٤-١٧٧٨م)، فيلسوف ومفكر فرنسي، كان من دعاة الإصلاح، وقد ألف روايات فلسفية عديدة. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٧٣٥).

و "جان جاك روسو "[1] الأب الروحي للثورة الفرنسية[2] إلى ما دعا إليه "هيوم" .

ثانياً: الانفلات الأخلاقي:

ومن الملاحظ في عصر النهضة وما بعده الانحلال الأخلاقي الذي صاحب ما كان في النهضة من تقدم علمي، حيث خرج المجتمع في غالبيته عن تعاليم الكنيسة، واستهوتهم حياة اللهو والمرح، وتطورت بهم الحال إلى أن انغمسوا في حياة التبذل والتهتك ونبذوا التقاليد الدينية والآداب العامة[3] .

لقد تمرد هذا العصر، وثار على تقييد الحرية في مجال الأخلاق والآداب وميادين العلم والفن والفلسفة جميعاً، فتلاشت قيود الآداب والنظام، وانطلقت الشهوات من عقالها، وفشى الفساد حتى استغرق العصر كله. . . لقد لحق بهذا العصر أن فقد الأوربيون الإيمان، وتحرروا من قيود الأخلاق، والمثير للدهشة مشاركة رجال الدين في هذا الفساد، وهو ما أدى إلى التهجم عليهم والتشهير بآثامهم وخاصة من رجال الإصلاح البروتستانتي[4] .

لقد صور "ول ديورانت" هذا الانحلال، فقال: (إن شطراً كبيراً من الطبقات المتعلمة في إيطاليا عام ١٥٠٠م قد فقد إيمانه بالمسيحية الكاثوليكية. . .بل إن الدين حتى بين الطبقات غير المتعلمة قد فقد بعض ما كان له من سلطان على الحياة الأخلاقية)[5] .

---

(١) فيلسوف فرنسي (١٧١٢-١٧٧٨م)، ولد في جنيف، وقصد باريس واتصل بديدورو، وهو صاحب نظرية العقد الاجتماعي القائمة على سيادة المجتمع بأسره. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٤٩٦).

(٢) انظر: "العلمانية"، محمد مهدي شمس الدين (ص١٤٨).

(٣) انظر: "أوربا في مطلع العصور الحديثة"، د. عبد العزيز محمد (ص٣٦٤).

(٤) انظر: "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، د. توفيق الطويل (ص١٦٢).

(٥) "قصة الحضارة"، ول ديورانت (٥/ ٨٠).

ثم يعقب "ول ديورانت" أيضاً بقوله: (وكانت نسبة متزايدة من السكان قد نبذت العقيدة القائلة «بأن القانون الأخلاقي موحى به من عند الله» وما كاد يبدو للناس أن الوصايا العشر[1] من وضع البشر.. حتى فقد ذلك القانون الأخلاقي ما كان له من رهبة وقوة، فلم يعبأ أحدٌ بالمحرمات، وحل محلها قانون جر الغنائم وانتهاب اللذات، وضعف شعور الناس بالخطيئة، والرهبة من الجريمة، وتحرر ضمير الناس من القيود أو كاد، وأخذ كل إنسان يفعل ما يبدو له ميسراً ولو لم يكن مما اعتاد الناس أن يروه حقاً، ولم يعد الناس يرغبون في أن يكونوا صالحين، بل كل ما يريدونه أن يكونوا أقوياء، ومارس كثيرون من الناس الغش والخداع.

لقد رأى الناس أن يمتعوا أنفسهم على ظهر الأرض، وتركوا العنان لشهواتهم)[2].

وهكذا نلاحظ أن الانفلات الأخلاقي يعتبر من السمات البارزة في عصر النهضة وما بعده؛ ولعل ذلك في اعتقادي يعود لسببين:

١ - فساد رجال الكنيسة الأخلاقي، والذين يعدون القدوة البارزة في ذلك الوقت، وافتضاح أمرهم عن طريق التشهير بهم من قبل رجال الإصلاح البروتستانتي.

٢ - انتشار الأفكار المادية البحتة، والتي تدعو إلى تعظيم الوجود الإنساني، وتقديس اللذة الإنسانية، وجعلها هدفاً أساسياً كما هو معروف عند أدعياء اللذة[3]، والحث على الاستمتاع بملاهي الدنيا وملذاتها دون قيد أو شرط.

(١) هي ملخص التعاليم الدينية الموحى بها إلى موسى - عليه السلام - على جبل طور سينا، وهي أساس المبادئ الأخلاقية والدينية -عند أهل الكتاب-، وهي موجودة بالتفصيل في سفر الخروج. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص١٠٥٥).

(٢) "قصة الحضارة"، ول ديورانت (٥/ ٨١).

(٣) مذهب اللذة: هو مذهب لا أخلاقي فلسفي، يرى أن اللذّة هي الشيء الخير الوحيد في الوجود، ويعد من أبرز دعاته: بنتام، وجون لوك، وجون ستيوارت مل وغيرهم. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب، (ص٧٩٠).

ثالثاً: تقديس الفكر المادي:

حينما استرد العقل الأوربي حريته، كفر بالدين الذي حتَّم عليه الإيمان بعقائد لا يفهمها، وتحوَّل إلى الاتجاه المقابل الذي لا يؤمن إلا بالمادة، ولا يعتقد إلا في المحسوس، وأصبح لا يرى تفسيراً لحقائق الأشياء إلا التفسير المادي[١].

فالماديون يرون أن لا شيء غير المادة، وليست الحياة والحركة إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها، حتى إذا عرا المادة الانحلال فلا حياة[٢].

ويرى هؤلاء الماديون أن ما نسميه العقل ليس إلا شكلاً من أشكال المادة الدائمة التغير والتنوع، وليست المادة -كما يقولون- كتلة عديمة الحياة لا حراك بها تأتي إليها الروح وهي منفصلة عنها فتنفخ فيها وتنتج حياة، وإنما القوة ملازمة للمادة ومظهر من مظاهر المادة المتنوعة، والحياة والفكر ليستا إلا صفتين غريزيتين للمادة ونتيجة لامتزاج جزئيات المادة مزجاً معقداً[٣].

لذلك يقول "رابوبرت": (إن المادية مذهب إلحادي؛ لأنه ينكر وجود شيء غير المادة، فلا يعترف بإله ولا بأرواح ولا بملائكة ولا بشياطين.

قال أحد الكتاب الماديين: «إن الطبيعة تقوم بشؤونها ولا شيء فوق الطبيعة، وليست الحوادث التي يسميها بعضهم خوارق للعادة ووراء الطبيعة إلا هراء من القول، وخطأ في الملاحظة، منشؤها اختلاط في العقل، وإضلال رجال الكنيسة»)[٤].

وضابط الأخلاق في الفكر المادي يختلف جذرياً عما فطر الله عليه الخلق، فهو

(١) انظر: "موسوعة العقيدة والأديان"، د. أحمد عجيبة (٨/ ١٠٦) بتصرف.
(٢) انظر: "مبادئ الفلسفة"، رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين (ص١٧١).
(٣) المصدر السابق (ص١٧٣).
(٤) المصدر السابق (ص١٧٨-١٧٩) بتصرف.

ينظر إلى الأخلاق نظرة مادية بحتة، فكل ما يحقق المصلحة هو خلق فاضل، وكل ما لا يحققها فهو خلق مرذول مستقبح.

أما نظرته للعلم والمعرفة، فهو لا يعترف إلا بما تثبته التجربة فقط، وينكر دور الوحي[1].

لذلك فإن "فرانسيس بيكون" كان يرفض الدين ويقدس العقل، حيث كان يرفض أي قضية فكرية ليس لها أساس تجريبي، وما يعنيه هذا ضمنياً من رفضه للقضايا الميتافيزقية الخاصة بمجال الإلهيات.

كما أوصى "بيكون" في التعليم بالفصل بين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية، وما يعنيه هذا من الفصل بين الدين والتعليم.

ثم إنه بقوله: إن معرفة الله وأحكامه تكون من خلال الإيمان، ومعرفة الطبيعة تكون من خلال العقل، فإنه بهذا يكون قد فصل بين ميدان العقل وبين معرفة الله وأحكامه المتمثلة في الدين، وما يعنيه هذا من فصل العلم وضروب النشاط المتعلقة به، من حيث استخدامه وتوظيفه عن الدين وقضاياه[2].

أما "هوبز"[3] الذي كان أيضاً مهتماً بالأساس التجريبي للمنهج العلمي من

---

(١) انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص١١٣٧)، وللتوسع انظر: "تكوين العقل الحديث"، اندال (١/ ١٧٩) وما بعدها، و"تاريخ أوربا الحديث والمعاصر"، عبد الفتاح أبوعيلة (ص٢٦) وما بعدها.

(٢) انظر: "الله في الفلسفة الحديثة"، جيمس كولنز (ص١٣١) وما بعدها.

(٣) توماس هوبز (٥ أبريل ١٥٨٨ - ٤ ديسمبر ١٦٧٩): يعد توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا، وأكثرهم شهرة، أخذ بالمذهب المادي، ورفض الميتافيزيقيا التأملية، وكان من أنصار المذهب الذري، رفض فكرة حرية الإرادة، وعرف الحرية بأنها انبثاق السلوك عن الطبيعة الإنسانية، وكان من المساهمين في تأسيس نظرية "العقد الاجتماعي". انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص١٠٣٤).

جانب اهتماماته الأخرى الأخلاقية والسياسية والفلسفية، فقد رأى أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يصدر أحكاماً ذات أساس استدلالي يتعلق بطبيعة الإله، وأن الصفات التي نخلعها على الإله ليست إلا أسماء تعبر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها إرضاء قوة مجهولة.

وهكذا يرد "هوبز" اللاهوت الديني إلى العاطفة، وعنده أن الإيمان بالدين على المستوى الشخصي لا يقوم على إدراك أية حقائق، بل إنه خوف الفرد من القوة المجهولة المتوعدة التي ينطوي عليها الكون، أما على المستوى الاجتماعي فالدين فرعٌ من فروع السياسة، وسلاح في يد السلطان في حكمه للمواطنين. وعلى هذا فينبغي عنده أن تكون المسائل المتعلقة بالعقيدة والعبادة وتفسير الكتاب المقدس في يد الحاكم، له أن يقول فيها الكلمة النهائية، وهكذا ينتهي إلى أن الدين ليس إلا تبريراً لغايات الدولة والأشخاص[1].

ولقد انتشرت المادية في أوربا كلها بصور واتجاهات مختلفة، وتسمت بأسماء متعددة، وهي كلها تتفق غالباً في نظرتها إلى المادة باعتبار أنها أصل الوجود.

---

(١) انظر: "العلمانية النشأة والأثر"، زكريا فايد (ص٢٨-٢٩)، للتوسع انظر: "قصة الصراع بين الدين والفلسفة"، د. توفيق الطويل (ص٢٢٣-٢٧٠).

المبحث الرابع
دعوى التجديد عند اليهود

شهد القرن الثامن عشر اتجاهين دينيين رئيسيين، متميزين ومتنافسين، في حياة اليهود الاجتماعية والفكرية، وقد ارتبط الاتجاه الأول ارتباطاً عضوياً باسم مؤسسة "مندلسون" (١٧٢٩-١٧٨٦م) ودعا إلى التخلي عن العقائد اليهودية والطقوس الدينية القديمة.

وقاد أنصار هذا الاتجاه حملة في سبيل التنوير (هاسكالاه)[١].

بينما كان الاتجاه الثاني يجسد النزعة نحو التمسك الصارم بحرفية التعاليم اليهودية التوراتية القديمة وشعائرها الجـامدة، والحفاظ على انعزالية اليهود ضمن

(١) مصطلح يهودي حادث قصد به التعبير عن حركة الإصلاح اليهودية التي كان شعارها (التفهم واليقظة والنهضة). وهي حركة عصرانية عند اليهود، وتسمى أيضاً الاتجاه الاندماجي، وهي حركة حاولت إصلاح اليهودية من خارجها، وشعارهم: " كن يهودياً في بيتك وإنساناً خارج البيت" . انظر: "الفكر الديني اليهودي" ، د. حسن ظاظا (ص٢٦٥)، و"الموسوعة الحرة" ، على الشبكة العنكبوتية، (هاسكلاه) بتصرف.

(الجيتو)[1]؛ بانتظار المسيح المنقذ الذي سيقود اليهود إلى أرض الميعاد في فلسطين، وقد سمي الاتجاه الأول (التيار الغربي)؛ نظراً لانتشاره الواسع بين يهود غرب أوروبا، وأطلق على الاتجاه الثاني اسم (التيار الشرقي) (نسبة إلى شطر أوروبا الشرقي)[2].

تأسست الحركة الإصلاحية التجديدية على يد موسى مندلسون (بن مناحم)، الذي ولد في "ديسوي" بألمانيا في ٦ سبتمبر سنة ١٧٢٩م، ومات في "برلين" في ٤ يناير ١٧٨٦م. وقد أشاع العلوم العصرية بين اليهود، وكان قد جمع بين علوم الدين اليهودي وفلسفته ومعارف القرن الثامن عشر، وكان شعاره: (الاستجابة للعادات وأعراف المجتمع العصرية، مع المحافظة والإخلاص لدين الآباء)، ونمت من خلال تفاعل الثقافة اليهودية مع التجربة الأمريكية. ولقد انبرى مندلسون كما يقول بعض الكتاب بتأثير من آراء وفلسفة "لابينتز" (١٢٤٦هـ-١٧١٦م) التي آمن بها، إلى بيان طبيعة الصلة بين الوحي والفلسفة، فأعاد صياغة العقيدة اليهودية رافضاً الاعتراف بأي ركن من أركانها الثابتة والمتوارثة، مما لا يمكن للعقل البشري بنوره الفطري أن يهتدي إليه أو يتثبت من صحته، فأعلن صراحة في كتابه "القدس"، قوله: (أنا لا أقر بمبدأ خالد إلا ما أمكن تأسيسه أو التحقق من صدقه بالعقل)، فهو قد توج العقل على عرش الدين، وهو يختلف جوهرياً عن العقل

---

(١) إن كلمة "جيتو": تدل على العزلة والتفرد، وقد استخدمت بالأساس للإشارة لأحياء اليهود في أوروبا. وقد أقيم أول حي لليهود في البندقية عام ١٥١٦م، وأقام البابا بول الرابع "جيتو" آخر في روما عام ١٥٥٥م. ونتيجة لتضاعف أعداد اليهود في أوروبا، فقد أدى ذلك إلى تزايد الازدحام في "الجيتوات" أواخر القرن الثامن عشر، وضاعف من المشكلة أكثر صغر مساحة الأرض المصرح لليهود البناء فيها، وهو ما اضطرهم في غالب الأمر إلى الاتساع الرأسي، فكانت منازلهم متلاصقة، وامتازت بارتفاعها الذي يفوق ارتفاع منازل المدينة. انظر: "الجماعات الوظيفية اليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (ص١١١).

(٢) انظر: "موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١).

الذي آمن به موسى ابن ميمون[1] وغيره من علماء العقيدة اليهودية، ممن اعتبروا العقل رديفاً للدين وتابعاً له.

وكان من الخطوات التي انتهجها مندلسون في سبيل جعل أتباعه مقبولين من قبل الأجانب غير اليهود ترجمته للأسفار الخمسة "البنتاتوخ" إلى الألمانية، ليدعو اليهود الألمان إلى استبدال لغتهم بلغة الألمان القومية، وأتبع هذه الترجمة برعايته لتفسير التلمود بالعبرية، وحاول إعادة تأويل النصوص الدينية في ضوء معطيات الفكر الحديث[2].

عاش "مندلسون" ليشهد الثمرة الأولى لجهوده التربوية، وذلك بافتتاح أول مدرسة يهودية حرة "frei schule" في برلين عام ١٧٧٨م، والتي كانت أول مدرسة يهودية حديثة جمعت في برامجها التعليمية بين العلوم الدينية والعلوم العصرية، والتي كانت تدرس جميعاً باللغة الألمانية.

لقد كان "لمندلسون" آراء جديدة على اليهود من الناحية السياسية والإنسانية العامة، وهي تعتبر دستوراً لهذه الفرقة، وخلاصتها:

١- أن اليهود يجب أن يندمجوا في إنسانية العصر، وأن يخرجوا من قوقعة العنصرية التي حبسوا أنفسهم فيها طيلة قرون طويلة.

(١) موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي (٣٠ مارس ١١٣٥ - ١٣ ديسمبر ١٢٠٤م) ويعرف عند اليهود بـ(الحاخام موشيه بن ميمون) واشتهر عند العرب بالرئيس موسى. وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن هناك انتقلت عائلته سنة ١١٥٩م إلى مدينة "فاس" المغربية حيث درس بجامعة القرويين وسنة ١١٦٥م انتقلت إلى فلسطين، واستقرت في مصر آخر الأمر، وهناك عاش حتى وفاته. عمل في مصر نقيباً للطائفة اليهودية، وطبيباً لبلاط الوزير الفاضل أو السلطان صلاح الدين الأيوبي وكذلك استطبه ولده الملك الأفضل علي. كان عالماً بشريعة اليهود، وألف كتاباً في مذهب اليهود سماه بـ(الدلالة)، أوحد زمانه في صناعة الطب، ومتفنن في العلوم، وله معرفة جيدة بعلم الفلسفة. انظر: "تاريخ مختصر الدول"، لغرغريوس الملطي (ص١٤٨)، و: "موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٣٤٣) وما بعدها.

(٢) انظر: "اليهودية عرض تاريخي"، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٤٨ وما بعدها)، و"موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها.

٢- أن اليهودية دين فقط، وليست جنسية، وأنه من الخطأ أن أقول " يهودي إنجليزي " أو " يهودي روسي " .. إلخ، والأصح أن يقال إنجليزي متدين باليهودية، وروسي متدين بها، وهكذا.

٣- أن المساواة في الحقوق المدنية بين اليهود وغيرهم غير ممكنة إلا إذا اعتبر اليهود أنفسهم مواطنين في البلاد التي يعيشون فيها، لا يتميزون بلباس أو أكل أو لغة، ولا يمكن ذلك إلا إذا تحدث اليهود بلغات أوطانهم، وتعلموا في مدارسها، وحاربوا في جيوشها، ولبسوا من الملابس ما يشبه بقية المواطنين، وخرجوا من " الجيتو " وأقاموا مع غيرهم من الناس.

والجدير بالذكر أن " مندلسون " لم يغير بنفسه شيئاً من الشرائع والطقوس التقليدية القديمة، ولم يتحقق في حياته شيء مما أراده؛ إذ لم تختف مظاهر التعصب والكراهية والتمييز الديني ضد اليهود واليهودية، لكن أتباعه غيروا الشيء الكثير، لكي يعطوا للدين اليهودي صورة إنسانية ووطنية دون أن يضطروا إلى القيام بالتعمية على شكل شريعتهم، ورغم أن الحركة استُهْدِفت ابتداءً، فإن السبب الجوهري وراء نشاط الحركة ونموها الذي هيمن على مساراتها، كان يتمثل في الدعوة إلى التوافق مع مطالب العصر، والانصهار في المجتمع الغربي الحديث[1].

لقد انتصرت لدعوة " مندلسون " عصبة من الرواد المخلصين ممن أيدوا منهجه، وأطلقوا على أنفسهم اسم " المنورين "، وتعاهدوا على إصدار دورية أدبية عنوانها " الجامع " استمر إصدارها لفترات متقطعة ما بين (١٧٨٤-١٨١١م) باللغة العبرية[2]، وكان من أشهر أنصار مندلسون:

---

(١) انظر: " موسوعة اليهود واليهودية "، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها.

(٢) انظر: " مفهوم تجديد الدين "، بسطامي سعيد (ص٩٧-٩٩).

١- " نفتالي هرتس ويسلي" (١٧٢٥-١٨٠٥م) الشاعر الذائع الصيت والشهرة، وكان من أكثرهم إخلاصاً وحماساً لدعوته، حيث دعا إلى الانصهار في ثقافة العصر، وقام في كتابه المعروف " كلمات عن السلام والحقيقة " بدعوة يهود النمسا والمجر إلى الاستجابة المخلصة لنداء الإمبراطور "جوزيف الثاني"، الذي دعا إلى استخدام اللغة الألمانية، وإنشاء المدارس الحديثة لتعليم العلوم العصرية ذات الصلة بروح العصر ومطالبه.

٢- ومن زعماء الحركة الإصلاحية "أبراهام جايجر - جايكر-" (١٨١٠-١٨٧٤م) زعيم ما يسمى بالجناح المعتدل الذي يشار إليه عادة بلفظ "التقدمي" وهو من أشهر الوعاظ والخطباء لهم، والذي تولى هذا المنصب في مدينة" فيزبادن"، وإليه يرجع الفضل أيضاً في نشر صحيفة ناطقة بالاتجاهات الفكرية لهذه الطائفة ابتداءً من سنة ١٨٣٢م، واسمها " الصحيفة العلمية للاهوت اليهودي"، وفي سنة ١٨٣٨م انتخبته طائفته حاخاماً أكبر لها في مدينة "برسلو"، منافساً لحاخامها القديم "تيتكين"، وقد أحدث هذا الانتخاب خلافاً حاداً في زمانه في تلك المدينة. ومن جهود "جايجر" في هذا أنه طالب بالتخلي عن فكرة (شعب الله المختار) كلياً، واعتبر أن تلك الفكرة عمَّقت عزلة اليهود.

وقد دعا جايجر أيضاً إلى ضرورة ممارسة ضبط النفس في عملية الإصلاح مخافة أن تفقد الحركة كامل صلتها بأبناء بني إسرائيل ومشاعرهم الدينية، واجتهد في تطوير معارف أتباعه وذلك بما ألف ودون من كتب ورسائل أنكر فيها الأصل الإلهي للأسفار الخمسة، ورفض الاعتراف بالأحكام الشرعية الثابتة وحياً من السماء، وناصر الدعوة إلى إلغاء سُنَّة الاختتان.

وبشر جايجر بمفهوم عالمي مجرد عن كل مضمون قومي، باعتبار أن إضفاء صفة قومية عليها يناقض ما أراده الله تعالى وقصده، وأعلن بأن داعيه إلى إجراء ما أجراه

ينسجم مع التقاليد التلمودية المتوارثة التي تؤكد ضرورة رعاية المصالح تبعاً لتغير الأزمان[(١) ٢].

٣- ومنهم "ديفيد فرايد لندر" (١٧٠٦-١٨٣٤م)" زعيم الجناح الثوري " الذي يشار إليه أحيانا بصفة "الليبرالي" ، وهو أحد أكثر تلامذة "مندلسون" إخلاصاً لدعوته والمؤسس الحقيقي لحركة الإصلاح، ولقد ذهب في جهوده إلى حدود متطرفة فقدم عام ١٧٩٩م التماساً إلى السلطات الكنسية البروتستانتية ببرلين يطلب فيه السماح له ولأنصاره ومريديه الاشتراك في مراسيم الكنيسة، شرط أن يُعفوا من القول بألوهية المسيح، أو أي عقيدة تنافي العقل، ومن ممارسة الطقوس الدينية التي هي من لوازم المسيحية.

وقد كان أحد المفكرين اليهود القلائل الذين نادوا بالتخلي عن عقيدة الماشيّح[(٣)] التي تسببت في عزل اليهود عن العالم غير اليهودي.

٤- ومنهم اليهودي الإصلاحي "إسرائيل يعقوبزون" الذي خصص أول هيكل للطائفة في بيته، وكان ذلك في "زيزن" بألمانيا، ثم هيَّأ هيكلاً آخر في بيته "ببرلين" سنة ١٨١٥م.

---

(١) وما استدل به جايجر على دعوته، يشبه ما يدعو إليه دعاة التجديد في عالمنا الإسلامي المعاصر، من وجوب تغيير بعض الأصول الدينية تحت شعار "تغير الأحكام تبعاً لتغير الزمان والمكان" !! .

(٢) انظر: "اليهودية عرض تاريخي" ، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٤٨وما بعدها)، و"موسوعة اليهود واليهودية" ،د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١ وما بعدها)، و"ألف يهودي في التاريخ الحديث"، يغآل عيلام، ترجمة: عدنان أبوعامر، حيث ترجم لكل علم منهم على حسب ترتيب المعجم.

(٣) هي عقيدة يهودية تعني: أن إله اليهود حَكَم على شعبه المختار بالنفي والتشتت في بقاع الأرض لسببٍ يختلف الحاخامات اليهود في تحديده، وستستمر حالة المَنْفَى هذه إلى أن يعود "الماشيَّح المخلِّص" أي "يهوه المنقذ" وهو من نسل داود عليه السلام، وقد حور الاسم واتخذ صيغة "الماشيَّح أو المسيحانة"، ثم يقودهم إلى بيت المقدس. انظر: "اليهودية عـرض تاريخـي" ، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٥-٣٠)، و"الفكر اليهودي الديني" ، د. حسن ظاظا (ص٩٨-١٠٠).

٥- وكان من أشد الإصلاحيين: "إسحاق صمويل ريجو"، وهو يهودي إيطالي ولد في "جويريتس" بمقاطعة إيليريا سنة ١٧٧٤م، وتوفي بها في ٢٩ أغسطس سنة ١٨٥٥م.

٦- ومنهم الحبر اليهودي "صموئيل هولدهايم" (١٨٠٦-١٨٦٠م) من زعماء هيكل "برلين" عام ١٨٤٩م، وقد أقدم على استبدال السبت اليهودي ومراسيمه بالأحد المسيحي وطقوسه، وألغى الاحتفال باليوم الثاني لشهود القمر الجديد وولادته، ومع ظهوره وظهور جايجر بدأت حركة الإصلاحيين تتخذ أشد تطرفاً وغلواً من قبل، فقد صرحا معاً بلغة واضحة أن اليهودية عقيدة دينية وأخلاقية صرفة ليس فيها ما يشير إلى خصائص قومية.

٧- وترتبط هذه الحركة الإصلاحية أيضاً باسم "إسرائيل جاكبسونأو جيكوبسون" (١٧٦٨-١٨٢٨م) الذي أسس أول هيكل (كنيس) يهودي للإصلاح في مدينة "سيسن برنزويك" بجهده الخاص ومن ماله، وقد جرى في هذا الهيكل ولأول مرة في تاريخ اليهودية أداء الصلوات والطقوس الدينية وفق صيغ المسيحية وتقاليدها الكنسية، وأول مناسبة يسمى فيها المعبد اليهودي بالهيكل[1].

٨- سولومون فورمستشر (١٨٠٨ - ١٨٨٩) Solomon Formstecher حاخام ومفكر ديني ألماني يهودي، وأحد قادة حركة اليهودية الإصلاحية. اشترك في المؤتمرات الحاخامية المختلفة التي تناولت قضية اليهودية في العصر الحديث، وكتب عدة دراسات عن فلسفة الدين، ويُعَدُّ مُؤَلَّفَهُ "ديانة الفكر" أهم مؤلفاته التي يصف فيها اليهودية بأنها ليست ديانة طبيعية (أي متمركزة حول الطبيعة)، وإنما ديانة فكر

(١) انظر: "موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها. و"اليهودية عرض تاريخي"، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٤٨ وما بعدها).

عالمية[1] ترى أن الإله يتجاوز الطبيعة، وأنه الحقيقة المطلقة ومصدر القيم.

٩- ومنهم إيوجين بورويتز (١٩٢٤م) Eugene Borowitz حاخام ومفكر ديني إصلاحي. وُلد في نيويورك، وكان ابناً لموظف في أحد مصانع الملابس. درس في جامعة "أوهايو" و"كلية الاتحاد العبري"، وحصل على الدكتوراه في التربية من جامعة كولومبيا. عمل بورويتز حاخاماً في عدد من المدن الأمريكية من بينها نيويورك، كما عمل حاخاماً في البحرية الأمريكية. من أهم مؤلفاته "لاهوت يهودي جديد يُولَد" حيث يلخص المواقف اللاهوتية اليهودية الأساسية في العصر الحديث.

أما كتابه "القناع الذي يلبسه اليهود"، فهو يتناول ما يتصور بورويتز أنه الأقنعة التي يرتديها يهود أمريكا. ويتناول الكتاب قضايا، مثل: الاندماج، وكُره اليهودي لنفسه، ومفهوم الشعب اليهودي، وعلاقة يهود الولايات المتحدة بالتقاليد الدينية اليهودية. ويتكون كتابه "اليهودية الإصلاحية اليوم" من ثلاثة أجزاء، وهو يتناول الأفكار والممارسات الأساسية لليهودية الإصلاحية.

ويقوم بورويتز بتحرير مجلة "شماع" التي تعبِّر عن أفكار اليهودية الإصلاحية[2].

١٠- ومنهم كوفمان كولر (١٨٤٣-١٩٢٦)Kaufmann Kohler أحد زعماء اليهودية الإصلاحية. وُلد وتلقّى دراسته في ألمانيا، ثم استقر في الولايات المتحدة عام ١٨٦٩م. وعمل حاخاماً للجماعة الإصلاحية في شيكاغو ونيويورك إلى أن عُيِّن رئيساً لكلية الاتحاد العبري عام ١٩٠٣م، وظل في هذا المنصب ثمانية عشر عاماً.

---

(١) وهذا ضد دعوة اليهود بأن اليهودية دين خاص باليهود، وأنهم شعب الله المختار.

(٢) انظر: "موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها، و"اليهودية عرض تاريخي"، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٤٨) وما بعدها.

وكان كولر الشخصية الأساسية في مؤتمر "بتسبرج"[1] الإصلاحي حيث تم تَبَنِّي قراراته الإصلاحية الشهيرة. وقد كان كاتباً كثير الإنتاج في حقلي الفلسفة واللاهوت، وكان معارضاً قوياً للصهيونية.

وقد أسهم كولر في تطور اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة، وكان يُعَد العالم الإصلاحي الأساسي. اشترك في تحرير الترجمة اليهودية الأمريكية للعهد القديم، وفي الموسوعة اليهودية القديمة التي صدرت في أوائل هذا القرن. وله دراسة منهجية تاريخية للاهوت اليهودي تُعَدُّ من أهم أعماله[2].

ومن المهم الإشارة إلى عنصر مهم ساعد على تأسيس الثورة التجديدية الإصلاحية، وهي المؤتمرات التي كانت تعد في أروقتها الأفكار وتوزع المهام، حيث كان للحركة مؤتمرات عدة صاغت منطلقاتها[3]، من أهمها ما يلي:

المؤتمر الأول: وكان من أخطرها تاريخياً عقدته الحركة لنزع الخلاف الذي حصل بين بعض أفرادها بسبب إنكارها لقدسية التوراة، وعقد بمدينة "فرانكفورت" الألمانية عام ١٨٤٥م، وجرى فيه نقاش عام وشامل للتغييرات التي أجريت على الطقوس والمراسيم الدينية، وقد دعا عدد من الوفود إلى إلغاءٍ كامل للعبرية؛ باعتبار أن تأكيد المحافظة عليها ينتهي إلى القول بأن اليهودية ديانة قومية، في حين أكدت أغلبية الوفود على ضرورة الإبقاء عليها لا باعتبارها القومي والتاريخي؛ وإنما مراعاة لمشاعر أبناء الجيل القديم وتقديراً لعواطفهم[4].

(١) سأتحدث عنه عند الحديث عن أهم المؤتمرات لحركة التجديد اليهودية.
(٢) انظر: "موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها.
(٣) سيكون ترتيبها على حسب الأهمية.
(٤) انظر: "اليهودية عرض تاريخي"، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٦٥) وما بعدها، و"موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها.

المؤتمر الثاني: وكان أكبر حدث شهدته الحركة أيضاً عام ١٨٨٥م، حيث اجتمع تسعة عشر حبراً من مفكريها في أمريكا وأصدروا وثيقة مهمة، ظلت لمدة نصف قرن تعبر عن مبادئ الحركة وعقيدتها، وعرفت هذه الوثيقة باسم " خطة بتسبرج " شملت ثمانية مبادئ. تتضمن الدعوة إلى موافقة العقل، والتلاؤم مع أفكار العصر، وأن لا يقبل من الشريعة الموسوية إلا أحكامها الأخلاقية.

المؤتمر الثالث: ومن هذه المؤتمرات وهو أقدم مما قبله: مؤتمر "برونزويك" ١٨٤٤م، حضره ٢٤ حاخاماً معظمهم من الإصلاحيين، وكانت نتائجه إلغاء صلاة كل النذور، واعتبار البلاد التي يعيشون فيها أوطانهم وبلاد آبائهم، والموافقة على الزواج المختلط، والنسل يكون يهودياً.

المؤتمر الرابع: مؤتمر "برسلاء" ١٨٤٦م، حضره اثنان وعشرون حاخاماً إصلاحياً، وكانت نتائجه تعديل قوانين السبت والتخفيف من حدتها، وألغى اليوم الثاني من الأعياد، وحاول تعديل طريقة الختان، وأبطل بعض عادات الحداد، وأدى ذلك إلى زيادة الخلاف مع اليهود الآخرين، وتوقفت المؤتمرات في ألمانيا وبدأت في أمريكا.

المؤتمر الخامس: مؤتمر " فيلادلفيا "[1]، حضره اثنا عشر حاخاماً إصلاحياً، كانت نتائجه إنهاء بقايا التفرقة بين الكهنة واليهود العاديين، وإنكار البعث، والصلاة تكون بلغة الوطن.

المؤتمر السادس: المؤتمر "المركزي للحاخامات الأمريكيين" ١٨٨٩م، وقد أصبح يعقد سنوياً بعد ذلك، وكانت نتائجه: أعدت كتب للصلوات، واختفاء النزعة القومية، والبعد عن استخدام اللغة العبرية، وكان في بدايته مُعادياً للصهيونية، ولكن

---

(١) لم أقف على تاريخ انعقاده.

مع استمرار عقده وفي عام ١٩٧٤م جعل من المهم "إعمار فلسطين"، وانعكس ذلك على كتاب الصلوات الذي عدِّل فيما بعد.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية خاصة كان لأتباع هذه الحركة التجديدية مراكز ومدارس ومعاهد خاصة كـ"المعهد اليهودي للدين" وغيره، وهو ما يدل دلالة قاطعة على نفوذ هذه الحركة واتساعها[١].

ومما فعله أتباع مندلسون نتيجة لتلك المؤتمرات والجهود الأخرى أنهم عدلوا فكرة التوراة حتى أصبحت بالنسبة لهم مجرد نصوص أوحى الله بها للعبرانيين الأولين، فيجب احترامها لكن يجب أن تتكيف مع العصور المختلفة، فيكون للقانون الإلهي السلطة والحق طالما كانت أوضاع الحياة التي جاء لمعالجتها مستمرة، وعندما تتغير الأوضاع يجب أن ينسخ القانون، حتى وإن كان الإله صاحبه ومشرعه، أي أن الشريعة فقدت سلطتها الإلزامية المطلقة وأصبحت روح العصر النقطة المرجعية والركيزة النهائية[٢].

وهكذا نلحظ أن حركة التجديد في الديانة اليهودية قد مرت بمراحل عدة، من الدعوة إلى تحديث الآداب والعادات اليهودية، مروراً بالأدعية والأذكار المقدسة، وأخيراً الثورة على التلمود وتعاليمه- الكتاب المقدس- بدعوى عدم مسايرته لروح العصر.

---

(١) انظر: "اليهودية عرض تاريخي"، د. عرفان عبد الحميد (ص ٢٦٥) وما بعدها، و"موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها، و"مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص١٠٢-١٠٤)، و"الجماعات الوظيفية اليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (ص٤٠٧).

(٢) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص١٠٢-١٠٤)، و"موسوعة اليهود واليهودية"، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢٥١) وما بعدها.

المبحث الخامس
دعوى التجديد عند النصارى

في الوقت نفسه الذي كانت تزدهر فيه حركة التجديد في اليهودية، كانت النصرانية خاصة فرقتي الكاثوليك والبروتستانت تشهد تطورات مماثلة تشترك في الهدف نفسه، وهو إيجاد التآلف بين إيمان الآباء وبين أفكار العالم الحديث.

يقول أحد كتاب الغرب ممن سجلوا هذه الظاهرة، وهو "جون راندال": (الذين دعوا أنفسهم بالمتدينين الأحرار في كل فرقة دينية سواءبين البروتستانت أو اليهود، أو حتى الكاثوليك، قد ذهبوا إلى القول، أنه إذا كان للدين أن يشكل حقيقة حية، وإذا كان له أن يظل تعبيراً دائماً عن الحاجات الدينية للجنس البشري، فلابد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين، وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية)[1].

فحركة التجديد النصرانية تُقِيم نظرتها على رفض سلطة المنقول؛ لأنه يناقض ما أثبته العلم الحديث في نظرها، وتدَّعي أن المنقول سواء تمثل في الأناجيل أو في

(١) "تكوين العقل الحديث"، جون راندال (٢/ ٢١٧).

شروحها؛ ما هو إلا تعبير عن التطور المرحلي للفكر الديني في العصر الذي كتب فيه... وبناءً على هذا يعتقد أن الحقائق الدينية تخضع لتفسيرات متطورة حسب تقدم المعرفة البشرية، وكلما تقدمت المعرفة، كلما حدثت تصورات جديدة لحقائق الدين[1].

ولا شك في أن هذه الاتجاهات سعت لإحداث تغيير جذري في النصرانية أكبر بكثير مما حاوله الإصلاح الديني السابق على يد "مارتن لوثر" و "كالفان"[2]؛ ذلك أن "حركة الإصلاح" كانت مجرد ثورة ضد استبداد بعض رجال الكنيسة، ودعوةٌ إلى مراجعة بعض التراث الكنسي، مع الاتفاق على سلطة الدين ومرجعيته، أما "حركة التجديد العصرانية" فهي لا تُسَلِّمُ بسلطة الكتب المقدسة والمجاميع الكنسية، بل ترى أن السلطة المطلقة للعقل الذي به يُعْرَفُ الدين عن طريق ما يسمى بالنقد التاريخي - أي مراجعة كتب التراث-.

ولعلي أسلط شيئاً من الضوء على هذا الاتجاه؛ ليتبين لنا مدى الجهد الذي بُذل من قبل دعاة التجديد في هذا الاتجاه.

---

(١) انظر: "العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب"، محمد الناصر (ص١٩٠) بتصرف.

(٢) جون كالفِن: (١٥٠٩ - ١٥٦٤م) مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكالفيني المنتشر في سويسرا وفرنسا، وهو من القلائل من الفلاسفة الذين استطاعوا أن يطبقوا ما أنتجه من الفلسفة. كان من أشد أتباع المذهب اللوثري (نسبة إلى مارتن لوثر). انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (٢/ ٦١٧)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي، (ص٣٥٧).

المطلب الأول: حركة التجديد في الكاثوليكية:

بينما كانت تقع التغييرات في الحياة الدينية في أوربا على إثر الثورات المتعاقبة على الكنيسة، كانت تجتاح الكنيسة الكاثوليكية نفسها حركة إصلاحية كبيرة قربتها إلى كثير من النزعات التي وجدت في البروتستانتية.

وهذا ما دعا البابا "بيوس العاشر" في عام ١٩٠٧م لإصدار منشورين عن هذه الحركة، ودمغها بالكفر والإلحاد ووصفها بأنها مركب جديد لكل عناصر البدع والهرطقة القديمة.

وقد كان صدور هذين المنشورين في الحقيقة بداية لسلسلة من الإجراءات التي اتخذتها سلطات الكنيسة الكاثوليكية في روما لقمع هذه الحركة[1].

لقد كان مهد الحركة في فرنسا ومنها انتقلت إلى دول أوربا الأخرى وأمريكا، وكان من أبرز قادة هذه الحركة الراهب الفرنسي "لوايزي" والذي أُعْلِنَت ردته في عام ١٩٠٨م، والذي كان في بدايته أستاذاً في المعهد الكاثوليكي في باريس، ثم بعد أن أُبعد انتقل إلى كلية علمانية هي "الكوليج دي فرانس" أستاذاً لتأريخ الكنيسة.

نشر "لوايزي" أول كتاب له أثار العاصفة في ١٩٠٢م بعنوان (الإنجيل والكنيسة)، وقد وصف الناشرون الكتاب بأنه مخطط تاريخي لتطور المسيحية، وتفسير لأشكالها ورموزها وعقائدها، لتتوافق مع معلومات التاريخ وطرق التفكير المعاصرة، ثم أتبعه بمجموعة من الكتب، كان شعاره فيها « الولاء للكنيسة والعلم» وكان هدفه دوماً إيضاح أن الكاثوليكية متوافقة ومنسجمة مع العقل وطرق البحث العلمي الحر.

---

(١) "تكوين العقل الحديث"، جون راندال (١/ ٢٣٧-٢٣٨).

وفي إنجلترا كان ممن برزوا الأب "جورجر تيريل" في العقد الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين، وقد أُعْلِنت ردته وطرده من الكنيسة كسابقه، ويحاول "جورجر" أن يُعَرِّف بحركته، حيث يقول: (إنها محاولة للتوفيق بين أسس العقيدة الكاثوليكية وبين العقل ونتائج النقد التاريخي التي لا تقبل الجدل... وأنها تهدف إلى إثبات الانسجام والوئام الكامل بين حقائق الدين وبين التعبيرات المتغيرة والمتطورة لهذه الحقائق في شكل عقائد ومؤسسات)[1].

ويتفق "راندال" مع "جورجر" حيث يقول: (... من الأهداف للحركة أيضاً رفض سلطة الكنيسة، ولكن ليس إلغاءها بل تحويلها إلى مؤسسة اجتماعية.

فالمفروض أن تكون الكنيسة مصدراً للتفسير والتشريع، ولكن الذي يحدد الخطأ والصواب هو الحكم الفردي للمرء، فمن الممكن للكاثوليكي أن يرفض التفسيرات التي تقدمها سلطات الكنيسة، ويصل إلى تفسيرات خاصة به يقبلها ضميره)[2].

والجدير بالذكر أن الحركة التجديدية في الكنيسة الكاثوليكية لم تكن حركة منظمة أو فرقة مستقلة، بل كانت بالأحرى مجموعة من الأفكار وأحياناً متناقضة لمفكرين مستقلين عن بعضهم، وإن جمعت بين بعضهم حبال الصداقة والود، وتبادل الرسائل والأفكار.

والصفات المشتركة التي تجمعهم هي أن حركتهم نبعت من داخل الكنيسة، فقد كانوا جميعاً من أصحاب المناصب الدينية فيها، وأنهم سعوا لتقويض سلطة الكنيسة المطلقة، ورفضوا المنقول المتمثل بالنصوص الحرفية للكتب المقدسة، وفي الشروح القديمة لها، مع محاولة إعادة تأويل عقائد الكاثوليكية على ضوء المعرفة الحديثة[3].

---

(١) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١٠٦).

(٢) "تكوين العقل الحديث"، جون راندال (٢/ ٢٥١-٢٥٢) بتصرف.

(٣) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١٠٨).

المطلب الثاني: حركة التجديد في البروتستانتية:

في الوقت الذي سار فيه التجديد عند الكاثوليك سيراً بطيئاً نوعاً ما كان سيره حثيثاً لدى البروتستانت، فإذا كانت مسيرته في الكاثوليكية ذراع كانت في البروتستانتية باع.

ومما يدل على أن حركة التجديد البروتستانتية كانت أقوى وأكثر تنظيماً منها عند الكاثوليك، ما صنعته في إنجلترا، حيث قامت بتأسيس اتحاد للعصرانيين في عام ١٨٩٨م سمي بـ(اتحاد رجال الكنيسة المعاصرين)، وكان شعاره «من أجل تقدم الفكر الديني الحر»، وكان من أنشطة هذا الاتحاد: بث المفاهيم العصرانية في مدارس التعليم الديني، وتقديم الدراسات والبحوث، ونشر الكتب، وإصدار المجلات والدوريات، وإعادة صياغة العقائد، ومراجعة كتب الصلوات.

وقدم الاتحاد صياغة جديدة للعقائد البروتستانتية في وثيقة، وكانت توزع باسم «الإيمان المسيحي المعاصر بلغة المسيحية القديمة»، وخطا الاتحاد خطوة أخرى جريئة وهي وضع كتاب جديد لتلاوته في الصلوات ظهر في عام ١٩٢٨م اشتمل على تراتيل ملفقة من فرق المسيحية المختلفة[١].

وقد توصلت "حركة التجديد البروتستانتية" إلى النتائج نفسها التي توصلت إليها حركة التجديد الكاثوليكية، حيث قالوا: إن الكتاب المقدس خليط مما هو إلهي وبشري، وعيسى عليه السلام كان مجرد بشر.

ومن المؤكد أن المفكرين في كلا الحركتين قد أثروا وتأثروا ببعضهم[٢].

تلك لمحات تعطي فكرة عن تشابه خطى التجديد في الكاثوليكية والبروتستانتية،

---

(١) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١١٥-١١٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (ص ١١٣)، و"العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب"، محمد الناصر (ص١٩١).

وهو ما يوحي أن هناك قواسم مشتركة لدى دعاة التجديد النصراني، وهي على النحو التالي:

١ - الدعوة إلى الثورة على تعاليم الدين - القديم في تعبيرهم -.

٢ - محاولة إلصاق ما يدعون إليه بالدين؛ وما ذلك إلا تمريراً لأفكارهم بمسمى الدين.

٣ - محاولة تطويع الدين لموافقة المعارف العصرية، بحيث تكون تلك المعارف حاكمة على الدين وليست محكومة به.

٤ - لم تكن لحركة التجديد ضوابط أو حدود بل كانت مطلقة، شملت أصول الدين وفروعه.

المبحث السادس
آثار دعوة التجديد في العالم الغربي

لقد كان لدعوة التجديد في العالم الغربي آثارٍ بالغة عدة أثرت بها على ذلكم المجتمع، والذي يهمنا هنا الإجابة عن السؤال التالي: أين أصابت حركة الإصلاح التجديدي في الغرب وأين أخطأت؟ ولعل الإجابة تكون ببيان مواطن الإصابة والخطأ.

المطلب الأول: محاسن حركة الإصلاح التجديدي في الغرب:

يمكن أن نعد من محاسن حركة الإصلاح في الغرب الأمور التالية:

١ - نقدها للتوراة والتلمود والأناجيل، واعترافها بوجود تناقضات واختلافات متعددة فيها وأخطاء، ووصولها إلى قناعة بأن هذه الكتب ليست الكتب بعينها الموحاة، بل قد كتبتها أيد بشرية، وخلطت فيها بين الكلمات الموحاة وأقوال الأنبياء وسيرتهم وأقوال الأحبار والقساوسة، ومزجتها مع ذلك كله بالآداب والمعارف السائدة في العصور التي كُتِبَت فيها.

يقول الباحث الغربي "جورج رانـدال" : (لقد كشفت الـدراسـات الدقيقة للنصوص من أجل معرفة واضعيها، وتواريخ وضع مختلف أقسامها، عن وجود تباين أساسي مع الاعتقادات التقليدية، فالفوارق في الأسلوب والروايات المتناقضة عن الحادث الواحد، والأوامر المتباينة التي يُزعم أنها من عند الله، جعلت التوفيق بين النظرة القائلة بأن كل كلمة وكل نقطة إنما هي وحي إلهي حرفي، وبين الإيمان بحكمة الله وتعقله أمراً في غاية الصعوبة!

أما إذا أُخِذَ الكتاب المقدس من جهة ثانية على أنه عمل عقول بشرية، تأثرت تأثراً عميقاً بحس إلهي في الأشياء، فإن كل صعوبة تزول، وتصبح الكتب المقدسة سجلاً للمحاولات الأسطورية والخيالية الأولى من أجل فهم العالم ومعناه، وللشعر المقدس وللقوانين الدينية وللرسالات النبوية المنبعثة عن أرواح نبيلة)[1].

٢ - هدمها لبعض العقائد الباطلة، ومن ذلك مثلاً هدم عقيدة ألوهية المسيح عليه السلام، وإيمانها بأنه بشرٌ كسائر البشر.

وقد تتابعت الدراسات اللاهوتية في الغرب لتأكيد بشرية المسيح، ومن ذلك الكتاب الذي صدر مؤخراً في عام ١٩٧٧م في لندن بعنوان (أسطورة تجسد الإله في المسيح) تحرير البروفسير "جون هك" أستاذ اللاهوت بجامعة "برمنجهام" في بريطانيا، واشترك في تأليفه سبعة أساتذة لاهوت بريطانيون، وقد أثار الكتاب ضجة كبيرة في بريطانيا، وبيعت نسخ الطبعة الأولى كلها يوم إصدارها، وأعيد الطبع مرات بعد ذلك[2].

---

(١) "تكوين العقل الحديث"، جورج راندال (٢/ ٢٤٠).

(٢) انظر: "أسطورة تجسد الإله في المسيح"، جون هك وآخرون، ترجمة: د. نبيل صبحي الطويل (ص٤٩).

٣ - لقد كانت حركة التجديد وخاصة اليهودية منها حرباً على الحركة الصهيونية العالمية؛ إذ إنها لم تكن تعترف بعقيدة العودة إلى فلسطين وإقامة دولة يهودية فيها، وقد جاء إعلان ذلك صريحاً في مبادئ مؤتمر "بتسبرج"[١] عام١٨٩٥م: (نحن لا نعتبر أنفسنا أمة بعد اليوم، بل جماعة دينية، ولذا فإننا لا نتوقع عودة إلى فلسطين، أو إحياء للعبادة القربانية تحت ظل أبناء هارون، ولا استرجاع أي من الشرائع المتعلقة بالدولة اليهودية)[٢].

٤ - تحرر العقل الأوربي من الرق الكنسي، وانطلاقه في فضاء العلم، وهو ما كان له الأثر البالغ في تقويض سلطة الكنيسة، والانفتاح المعرفي في شتى الميادين.

٥ - إزالة روح الطبقية في المجتمع الأوربي الذي كان من آثار التسلط السياسي والكنسي في الوقت نفسه.

---

(١) سيأتي.

(٢) "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ٢١٩-٢٢٠).

المطلب الثاني: مساوئ حركة الإصلاح التجديدي في الغرب:

إذا كان ما اعتبر مقدساً من كتب اليهودية والنصرانية هو في حقيقة الأمر كتابات بشرية، يتجلى فيها الفكر البشري بطبيعته القاصرة؛ فإن اكتشاف هذه الحقيقة لابد أن يهز أي مؤمن من هاتين الديانتين، ولابد أن تثور في ذهنه تساؤلات حائرة: ما التغيير والانحراف الذي حدث وما درجته؟ وكيف يمكن تمييز الصواب من الخطأ؟ وأين الحقائق الإلهية الثابتة التي تضمنها الوحي الإلهي؟ وما الزوائد التي أضافها البشر؟ وكيف يمكن تصحيح ما تسرب من الأخطاء البشرية للدين؟

وقد كانت حركة الإصلاح التجديدي محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الحائرة، ولكن لـمَّا كانت هي أيضاً محاولة بشرية للتصحيح، تعتمد على معارف البشر فقط وعلى تجاربهم، جاء تجديدها خبطاً عشوائياً يصيب أحياناً ويخطئ في أكثر الأحيان، وكانت محاولة لمعالجة الانحراف بانحراف أكبر، واستبدال الباطل بآخر من نوعه، أو أخطر منه [١].

لذلك فقد كان لحركة الإصلاح التجديدي في الغرب بجانب تلك الإيجابيات المتقدمة سلبيات لا تقل سوءاً عن تلك التي كانت موجودة قبل انبعاثها في العالم الغربي، ولعل الرؤية تتضح في الأسطر التالية:

لقد أدى الموقف العدائي للكنيسة منذ الوهلة الأولى من انطلاقة الحركة التجديدية إلى موقفٍ مضادٍّ تماماً للدين؛ حيث دعت الحركة إلى تقديس العقل، وجعله المعيار الأوحد لإثبات مصداقية القضايا المطروحة، حتى وإن كانت دينية [٢]، فجعلت العقل حاكماً لا محكوماً.

---

(١) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ٢٢٠-٢٢١).

(٢) لقد طالت يد التحريف بعضاً من نصوص التوراة والإنجيل، وإنما وقع أكثر التحريف في معانيها، ولم يقل أحدٌ من الأئمة وقوع التبديل والتحريف في جميع ألفاظ الكتابين (التوراة والإنجيل). انظر: "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح"، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٤٩٧).

ومع ذلك لم تجعل الحركة التجديدية ضوابط محددة في التعامل مع سلطة العقل، بل كانت سلطته مطلقة بلا خطام أو زمام، فنتج عن ذلك ظهور مذاهب فكرية إلحادية غارقة في العقلانية، فلا تؤمن إلَّا بما يراه العقل حقاً.

كان لحركة التجديد هدف واضحٌ وهو تحرير العقل الأوربي من وصاية الكنيسة ورقها له إلى سعة العقل وحريته، إلا أنها في الحقيقة أوقعت العقل الأوربي في رقٍّ آخر لا يقل خطورة عن الرق الأول؛ ذلك أن الكنيسة وإن لعبت دوراً في إذلال الإنسان الأوربي فإن حركة التجديد لعبت أدواراً مشابهةً من الإذلال؛ حيث دعت الإنسان الأوربي إلى ممارسة مطلق الحرية، فأضحى كالحيوان يبحث عمَّا يشبع رغباته الجامحة، التي أطلق لها العنان تحت ذريعة الإيمان بالمادية.

فظهرت مدارس عدة تحاول تفسير الوجود والكون من خلال العقل كـ(الوجودية، العقلانية، اللذة، المادية...)[1]، وكانت في مجموعها تدعو إلى الاستغراق في البحث عن اللذة، وعدم ارتباط اللذة بالأخلاق؛ لأنها من الأمور الغريزية التي لا يعاب على مقترفها في زعمهم.



---

(١) للتوسع في ذلك انظر: "مذاهب فكرية معاصرة"، محمد قطب (ص ٦٠٥) ومابعدها.

الفصل الثاني

(الدعوة إلى التجديد في العالم الإسلامي)

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: بداية ظهور دعوة التجديد بالمفهوم الغربي في العالم الإسلامي، وأهم دعاتها.

المبحث الثاني: أسباب ظهور دعوة التجديد بالمفهوم الغربي في العالم الإسلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أسباب داخلية.

المطلب الثاني: أسباب خارجية.

المبحث الثالث: نظرة الغرب لهذه الدعوة في العالم الإسلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرة المستشرقين.

المطلب الثاني: نظرة العلمانيين.



المبحث الأول: بداية ظهور دعوة التجديد بالمفهوم الغربي في العالم الإسلامي، وأهم دعاتها

عرف العالم الإسلامي في تاريخه الحديث طبقة من المفكرين تسعى إلى محاولة إيجاد مواءمة بين الإسلام وبين الفكر الغربي المعاصر، وذلك بإعادة النظر في تعاليم الإسلام وتأويلها تأويلاً جديداً.

وإذا كان ذلك هو هدف كثير من حركات الإصلاح التجديدية في الغرب كما رأينا في الفصل السابق، فمن الممكن إطلاق الاصطلاح نفسه على النزعات المماثلة في الفكر الإسلامي المعاصر.

وسنبدأ الحديث عن ظهور هذا الاتجاه على أيدي رواد هذا الفكر، ونبين المراحل التي مر بها حتى وقتنا الحاضر، مع الإشارة إلى بعض المؤلفات والوسائل التي ساعدت على انتشاره.

ويمكن تقسيم المراحل التي مر بها هذا الاتجاه إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

وتعتبر المرحلة التأسيسية لهذا الاتجاه، وتبدأ مع المرحلة الأولى من مراحل اتصال المسلمين بالحضارة الغربية، عن طريق البعثات التعليمية، والتي كان يقصد منها الوصول إلى أسباب القوة؛ وذلك من خلال نقل العلوم التي يحتاج إليها المسلمون، ولكن ما حدث كان بخلاف ما يراد، حيث تأثر أعضاء البعثات بما شاهدوه في المجتمعات الأوربية، من صراعات فكرية، وعادوا بآراء وأفكار جديدة، لا تتوافق مع المفاهيم الإسلامية السليمة.

ومن أبرز ما يمثل هذه المرحلة تجربتا رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي كما سيتبين ذلك فيما يلي:

- **رفاعة الطهطاوي**[1]:

يعد رفاعة الطهطاوي من أبرز أعضاء البعثات التي أرسلت إلى أوربا، وقد عينه محمد علي باشا إماماً لأول بعثة أرسلها إلى فرنسا، والتي وصل عدد أفرادها إلى ١١٤ طالباً[2].

---

(١) رفاعة الطهطاوي: هو رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي، ولد سنة ١٢١٦هـ وتوفي سنة ١٢٩٠هـ، شيخ أزهري، ولد في طهطا، وقصد القاهرة سنة ١٢٢٣هـ فتعلم في الأزهر. وأرسلته الحكومة المصرية إماماً للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربا لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية، وثقف الجغرافية والتاريخ. ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) وألف وترجم عن الفرنسية كتباً كثيرة، قال عنه عمر طوسون: "وهو مؤسس مدرسة الألسن وناظرها، وأحد أركان النهضة العلمية العربية بل إمامها في مصر"، توفي بالقاهرة. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٣/ ٢٩)، و"أسس التقدم عند مفكري الإسلام"، د. فهمي جدعان (ص٥٩٢-٥٩٣).

(٢) انظر: "رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث"، محمد عمارة (ص٤٨).

مكث الطهطاوي في باريس خمسة أعوام (١٨٢٦-١٨٣١م)، واستطاع أن يعرض فيها آراءه في قضية التقدم الحضاري من خلال كتبه التي ألفها، ومن أبرزها :

أ - "تلخيص الأبريز في تلخيص باريز" وكان وصفاً لرحلته إلى باريس، وقد وصف "المسيوجومار" أحد أساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله : (ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيراً من المدح، وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف، فإنه أهدى إليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا، وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها، ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوربا في العلوم البشرية والفنون النافعة، أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام، ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي، والترقي في صنايع المعاش، وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها، أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك)[1].

ولقد عظم أثر هذا الكتاب بعد أن أمر محمد علي باشا بنشره وطبعه، وقام بتوزيعه على الدواوين، وأمر بالمواظبة على تلاوته، والانتفاع به في المدارس المصرية، وعلاوة على ذلك أمر بترجمته إلى التركية[2].

ب - "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية"، وقد خصص هذا الكتاب لمعالجة التمدن، وأودع فيه فكره الاجتماعي.

ت - "المرشد الأمين في تربية البنات والبنين"، وفيه عرض لآرائه وفكره في التربية[3].

(١) "الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي"، محمد عمارة (٢/ ١٨٥).

(٢) انظر : "المؤامرة على المرأة المسلمة"، د. السيد فرج (ص٣٨).

(٣) انظر : "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين"، د. سعيد الزهراني (ص١٤٢).

ومن خلال كتبه تظهر محاولته في المواءمة بين تعاليم الإسلام التي تلقاها في الأزهر، وبين الفكر الأوربي الذي شاهده.

● **خير الدين التونسي**[1]:

كان لخير الدين تونسي حياة سياسية حافلة، فقد تنقل في مناصب سياسية كبرى، بين تونس والأستانة، وكان له اتصال مباشر بالغرب، وقد مكث في باريس خمس سنوات متواصلة (١٨٥٢-١٨٥٦م).

ولقد حاول عرض آرائه في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، والذي ذكر في مقدمته: (أنه قد تدبر أحوال الأمم وأسباب تقدمها وتأخرها، فانتهى إلى أن رسم طريق الإصلاح والرقي بالمسلمين لا يتأتى إلا بالنظر في أحوال الأمم الأخرى، وما جرى عليها من أسباب التقدم)[2].

ثم قال: (إنه قد جمع في كتابه ما تيسر له من مستحدثات الأوربيين، المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم، مع الإشارة إلى ما كانوا عليه في العهد القديم، وبيان الوسائل التي ترقوا بها في سياسة العباد، إلى الغاية القصوى من عمران البلاد... والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوربية إلى ما هي عليه من المنعة

---

(١) خير الدين (باشا) التونسي: وزير، مؤرخ، شركسي الأصل. من رجال الإصلاح الاجتماعي، قدم صغيراً إلى تونس، فاتصل بصاحبها (الباي أحمد) وأثرى، وتعلم بعض اللغات، وتقلد مناصب عالية آخرها الوزارة. وبسعيه أعلن دستور المملكة التونسية (سنة ١٢٨٤ هـ- ١٨٦٧م)، ولكنه ظل حبراً على ورق. وفي (سنة١٢٩٤ هـ - ١٨٧٧م) أبعد عن الوزارة، فخرج إلى الآستانة، وتقرب من السلطان عبد الحميد العثماني فولاَّه الصدارة العظمى (سنة ١٢٩٥ هـ)، فحاول إصلاح الأمور، فأعياه، فاستقال(سنة ١٢٩٦ هـ) ونصب (عضواً) في مجلس الأعيان، فاستمر إلى أن توفي بالآستانة. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٢/ ٣٢٧)، و"أسس التقدم عند مفكري الإسلام"، د. فهمي جدعان (ص٥٨٨).

(٢) "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، لخير الدين تونسي (ص١٤٦).

والسلطة الدنيوية، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع به ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله ورطات التفريط الموجودة فينا)[1].

فالمتأمل لهذا النص قد يتصور أن خير الدين يرى أن مصدر التشريع هو مصدرٌ إلهي أوحد تعرض عليه الأمور الحادثة فإن أقرَّها وإلا وجب إلغاؤها، إلا أن الأمر مختلف حيث يقول الدكتور "معن زيادة": (. . . فحجر الزاوية في موقف خير الدين هو إقراره بوجود مصدرين أساسيين للتشريع، المصدر الإلهي والمصدر البشري، بل إن خير الدين يساوي بين هذين المصدرين مساواة تامة)[2].

والقارئ لكتاب خير الدين "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" يلاحظ أنه يحاول إقناع الرأي العام في ذلك الوقت، بضرورة الأخذ بالنظام الأوربي والقوانين الأوربية، بل يرى ذلك من الواجبات[3]، ويحاول خير الدين أن ينقب في الشريعة الإسلامية باحثاً عما يسند رأيه ووجهته فيقول: (. . . ولابن القيم الجوزية كلامٌ هنا حاصله أن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريقٍ كان فهناك شرع الله ودينه[4]. . .)[5].

إن المشكلة ليست في أخذ الحق من الغربيين أو من غيرهم، بل المشكلة تكمن في أن نعتقد بأن كل ما جاء عن الغرب هو الحق، وهذا ما أراد ابن القيم نفيه، حيث بين في "إعلام الموقعين" بأنك: (. . . لن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحقِّ إلا وهي شِرْعَةٌ وسبيلٌ للدلالة عليها، وهل يُظَنُّ بالشريعة الكاملة خلاف ذلك)[6].

(١) "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، لخير الدين تونسي (ص١٤٧-١٤٨).
(٢) انظر: مقدمة كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" (ص٨٤).
(٣) المصدر السابق (ص١٦٣-١٩٨).
(٤) انظر كلام ابن القيم في "إعلام الموقعين" (٤/ ٣٧٣).
(٥) انظر: مقدمة كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، لخير الدين تونسي (ص٨٤).
(٦) "إعلام الموقعين"، ابن القيم الجوزية (٤/ ٣٧٣).

ولاشك أن بعض الأنظمة الأوربية سواء كانت القديمة منها أو المعاصرة تخالف العدل وإن زعموا بأنها من العدل؛ وما ذاك إلا لأن معايير العدل بين أهل الإسلام والغرب تختلف لاختلاف مصدريهما كمفهوم (الحرية-المساواة...).

والملاحظ أن هناك ثمة توافق بين آراء الطهطاوي وخير الدين التونسي، يقول الدكتور محمد محمد حسين: (نستطيع أن نجد فيما كتبه كل منهما آراء مشتركة، هي صدى لتفكير القرن الثامن عشر في أوربا، وفي فرنسا الثائرة بوجه خاص، وهي آراء تظهر للمرة الأولى في المجتمع الإسلامي، ربما ردداها عن حسن قصدٍ دون أن يسبرا أغوارها البعيدة، أو يتعمقا حقائقها، ولكنهما على كل حالٍ قد وضعا البذور التي تعهدها من جاء بعدهما بالسقي والرعاية، حتى نمت وضربت بجذورها الأرض، وربما عرضت بعض هذه الآراء عرضاً سريعاً عاجلاً قد يبدو ضئيل الخطر، ولكن أهمية الطهطاوي وخير الدين ترجع إلى أنهما قد جلبا هذه البذور الغربية وألقياها في التربة الإسلامية)[1].

فقد حملهما إعجابهما بالدعوة إلى الحرية في المجتمع الفرنسي، إلى إعادة النظر فيما ينبغي أن تكون عليه علاقة الحاكم والمحكوم، وإعادة النظر في نظم الدولة، والدعوة إلى وضع نصوص قانونية محددة، يعرف بها الناس ما لهم من حقوق، وما عليهم من واجبات.

وقد مهدا بقصدٍ أو بدون قصد لقبول التشريع الوضعي، الذي يستند إلى العقل والاقتباس من الغرب[2].

ونستطيع أن نقول بأنهما أثارا رؤوس المسائل التي شغلت الفكر الإسلامي ولا تزال تشغله، وكما يقول الدكتور محمد محمد حسين، وهو يتحدث عمَّا بذراه في البيئة الإسلامية من جديد: (للمرة الأولى في البيئة الإسلامية نجد كلاماً عن الوطن

(١) "الإسلام والحضارة الغربية"، د. محمد محمد حسين (ص١٨-١٩).
(٢) انظر: "الإسلام والحضارة الغربية"، د. محمد محمد حسين (ص٢٧-٢٩).

والوطنية، وحب الوطن بالمعنى القومي الحديث في أوربا، الذي يقوم على التعصب لمساحة محدودة من الأرض، يراد اتخاذها وحدة وجودية، يرتبط تاريخها القديم بتاريخها المعاصر، ليكونا وحدة متكاملة، ذات شخصية مستقلة، تميزها عن غيرها من بلاد المسلمين وغير المسلمين، وللمرة الأولى نجد اهتماماً بالتاريخ القديم يوجه لتدعيم هذا المفهوم الوطني الجديد، وللمرة الأولى نجد عند كلٍ من الطهطاوي وخير الدين التونسي كلاماً عن الحرية، بوصفها الأساس في نهضة أي أمة وفي تقدمها، ولأول مرة نجد دعوة إلى وضع مدونة فقهية واضحة محددة، في صورة مواد قانونية على نمط المدونات القانونية الأوربية، ولأول مرة تنقل إلى المسلمين النظريات الثورية، التي تريد أن تناقش الحكام الحساب فيما عليهم من واجبات، وتبصر الشعوب بما لهم من حقوق، ولأول مرة نرى عرضاً للنظم الاقتصادية الغربية التي تقوم على المصارف والشركات عرضاً يبدو مجرداً من التعليق في بعض الأحيان، ومشوباً بالإعجاب والتساؤل عن إمكان تطبيقه بين المسلمين في أحيان أخرى، ونرى بعد ذلك كلاماً كثيراً عن المرأة، لا شك أنه من وحي الحياة الاجتماعية الأوربية، مثل تعليم الفتيات، ومنع تعدد الزوجات، وتحديد الطلاق، واختلاط الجنسين)[1].

هذه صورة للمرحلة الأولى، والتي بدأ فيها الإعجاب بالغرب، والأخذ عن حضارته، لكن ما كان فيها من آراء جديدة لم تكن لتشق طريقها في المجتمع المسلم بسهولة، كما يتضح ذلك جلياً في محاولة خير الدين في كتابة "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" من محاولة إقناع الرأي العام بضرورة الأخذ من الأنظمة الأوربية، ومحاولته الرد على اعتراضات معارضيه[2]، ومناقشتها مناقشة شرعية؛ لإضفاء الشرعية على تلك الأفكار.

---

(١) انظر: " الإسلام والحضارة الغربية " ، د. محمد محمد حسين (ص١٩).

(٢) المصدر السابق، (ص١٩٩) وما بعدها.

المرحلة الثانية:

بدأ واقع المسلمين في هذه المرحلة ينتقل طوراً جديداً في القناعة بالأخذ عن الغرب، وأصبح تأثير الحضارة الغربية يظهر أكثر قوة وفاعلية في بلاد المسلمين؛ لأن نفوذ الاستعمار الغربي قد استفحل في بلاد المسلمين، وأصبحت أكثر الدول الإسلامية تحت سيطرته، وبدأت دول الاستعمار تفرض لغاتها وثقافاتها وأفكارها في البلاد التي احتلتها عن طريق الغزو الفكري، الذي اتخذ وسائل عدة للنفوذ من خلالها، وكان أعظم وسيلتين اعتمد عليهما هما: مناهج التعليم، ووسائل الإعلام[1].

يقول الدكتور "عبد الستار فتح الله سعيد" واصفاً الاستعمار الأوربي في هذه الفترة وما جاء به: (ولم تكن أوربا في هذه الفترة مجرد قوة هوجاء، متهوسة كأسلافها، وإنما جاءت ومعها حضارة جديدة، برّاقة مؤثرة، وانساحت على امتداد الرقعة الإسلامية كلها تقريباً، ومهدت طريقها بغزو فكري واجتماعي غلاّب، وأخذت مراكز الحكم والتوجيه، واستجلبت معها جاليات من كل لون، ومكنت لهم في الأرض، وانسابت في علاقات إنسانية واجتماعية مع شعوب هذه الأمة في التعليم والثقافة والصداقة والتجارة والفنون والمسارح... إلخ، وقد وافق ذلك كله جسداً منهكاً، ضعفت مناعته، فزادته العلة الوافدة ضعفاً وإنهاكاً)[2].

وقد كان من مجالات الغزو الفكري أيضاً وهي لا تقل خطراً عن سابقتها ما قام به المستشرقون من جهود لتشويه صورة الإسلام، والتشكيك فيه، وكذلك ما قام به دعاة النصرانية -المبشرون- من جهود تتركز على النواحي الاجتماعية والتربوية[3].

---

(١) انظر: "واقعنا المعاصر"، محمد قطب (ص٢١٧وما بعدها، وص٢٣٥وما بعدها).
(٢) "الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام"، د. عبد الستار فتح الله (ص٢١١).
(٣) للتوسع انظر: "العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص٥٤٤ وما بعدها، وص٥٥٤ وما بعدها).

وبمجموع ما كان للغرب من وسائل وأساليب في بث أفكارها وتنفيذ مخططاتها، أصبح للغزو الفكري أثر واضح وملموس، ولا غرابة أن يكون ذلك، لأن الواقع بانحرافاته وبعده عن الدين الحق، وما أصيب به أهله من هزيمة نفسية أصبح أرضاً خصبة تنبت فيها الآراء والأفكار الجديدة، خاصة وهي قادمة من حضارة مزدهرة وفتية، انهارت أمامها الحواجز، ولم يعد المسلمون يفرقون بين ما ينبغي أخذه منها، وما ينبغي تركه، وفي وسط هذه الظروف بدأ يظهر لما سمي بالدعوة الإصلاحية، التي بدأها رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجه آخر، فقد كانت الدعوة إلى تطوير الإسلام لكي يوافق الحياة العصرية في وقتهما محاولة لاستنباط أحكام شرعية تتوافق مع العصر بلا شذوذ.

أما الوجه الجديد الذي ظهر على يد "سيد أحمد خان[١]" في الهند، وعلى يد "جمال الدين الأفغاني"، و"محمد عبده" ومدرستيهما في مصر، يتلخص في إعادة تفسير الإسلام وأحكامه، بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية، أو قريباً منها، وغير متعارض معها[٢].

ويمكن إجمال الفرق بين الاتجاهين:

أن الاتجاه الأول يحاول تطوير المجتمع المسلم تطويراً اجتماعياً وإدارياً، بحيث يتساير مع معطيات الحضارة الغربية، مع إيجاد المخرج الشرعي لكل قضية تواجهه في أثناء هذا التطوير.

في حين أن الاتجاه الثاني يسعى سعياً حثيثاً لإعادة تفسير الإسلام وأحكامه، بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية، أو قريباً منها، وغير متعارضٍ معها.

---

(١) ستأتي ترجمته.

(٢) انظر: "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين"، د. سعيد الزهراني (ص١٤٨-١٤٩) بتصرف.

يقول الأستاذ "محمد المجذوب" : (لقد رأينا الشيخ محمد عبده وسيد أحمد خان يسلكان هذا المعبر المخوف، فيصرفان الكثير من أبناء القرآن العظيم عن الوجهة التي فهمها السلف. . . وكان الحافز لهما على ذلك محاولة التوفيق بين الإسلام والاتجاهات الجديدة، التي تسربت من الغرب، وفي ظنهما أنهما بذلك يتداركان بقية الإيمان في نفوس الجيل المفتون بمفاهيمه، ليحفظ له صلته بدين الله!

ولكن سرعان ما اتسع الخرق على الراقع، فإذا المأخوذون بهذا المسلك غير السلفي يوغلون فيه إلى غير نهاية، حتى شمل اجتهادهم كل جانب، من المعجزات إلى السياسة إلى الاقتصاد إلى المرأة إلى ما لايحصى من الشؤون. . . وإذا نحن من ذلك أمام أسلوب من التفكير لا يمت إلى منهج خير القرون بأي سبب؛ لأنه منهج غريب دخيل، لا أساس له ولا أصل من التصور الإسلامي الأصيل)[1].

وأبرز من ظهر في هذه المرحلة هم (جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وسيد أحمد خان)، ويجمع بينهم السعي إلى محاولة إيجاد مواءمة بين الإسلام وبين الفكر الغربي المعاصر، وذلك بإعادة النظر في تعاليم الإسلام وتأويلها تأويلاً يتوافق مع مستجدات العصر، تحت مسمى التطوير أو التجديد، بالإضافة إلى أن كل واحد منهم أنشأ مدرسة فكرية تحمل منهجه[2]، وأصبح لها أثر كبير في الساحة الإسلامية.

---

(١) "مشكلات الجيل في ضوء الإسلام"، محمد المجذوب (ص٢٢٦-٢٢٧).

(٢) الفرق بين مدرسة الأفغاني ومحمد عبده أن الأولى ترى أن النهضة الإسلامية لن تكون إلا بـ"الثورة السياسية"، في حين يرى محمد عبده أن النهضة تكون بـ"الإصلاح التعليمي"، يقول الدكتور الوردي: (ويُظن أن من أسباب توقف "العروة الوثقى"، ما وقع من خلاف بين الأفغاني والشيخ محمد عبده حول توجيه سياستها، فقد بدأ الشيخ محمد عبده يسأم من الاشتغال بالسياسة، ويميل إلى مثل منهج السيد أحمد خان في مهادنة الاستعمار البريطاني، والاتجاه نحو إصلاح الناس عن طريق التعليم والتهذيب، وقد عرض الشيخ محمد عبده على الأفغاني محاولاً إقناعه فلم ينجح في ذلك). "لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث"، د. علي الوردي (٣/ ٢٨٨).

وحتى تكون الصورة أكثر وضوحاً لابد من الإشارة بشيء من التفصيل إلى جهودهم في تلك الفترة.

● **أولاً: سيد أحمد خان**[1]:

يمثل سيد أحمد خان نموذجاً للاتجاه العقلاني المنحرف في العالم الإسلامي، وقد كان أول رجل في شبه القارة الهندية يقوم بمحاولة للتوفيق بين الدين والعصر الحديث، وذلك بإعادة تأويل النصوص، وتفسير تعاليم الدين في ضوء مستجدات العصر[2].

وقد كان يتفق مع محمد عبده في مرحلته الثانية في موالاة الإنجليز والرضوخ لهم؛ حيث يريان أن الإنجليز خصوم شرفاء معقولون يمكن التفاهم معهم والاستفادة منهم، ولا يمكن للأمة الإسلامية مواجهتهم وهي تعيش في الجهل والتخلف[3].

لذلك قام بإنشاء مدرسة إصلاحية قامت على الإعجاب المفرط بالإنجليز وبحضارتهم وعلومهم ومحاولة تقليدهم.

---

(١) هو السيد أحمد خان ابن السيد محمد حنفي خان، من أصل عربي، ولد سنة ١٨١٧م، تولى الوظائف في الحكومة الإنجليزية، وكان من أنصارها، ورأى من الجهل الوقوف ضدها، ورأى أن العلاج الأمثل للخروج من الجهل نشر العلوم الحديثة، فأنشأ جمعية أدبية، ثم تدرج بها حتى أنشأ جامعة "عليكرة"، ثم أنشأ مجلة أسماها "تهذيب الأخلاق"، وكان يدعو المسلمين لتعلم الثقافة الغربية؛ حتى ينهضوا كما نهضت، توفي سنة ١٨٩٨م. انظر: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، أحمد أمين (ص١٢١-١٣٨)، و"المجددون في الإسلام في القرن الأول إلى القرن الرابع عشر"، عبد المتعال الصعيدي (ص٤٨٣-٤٨٥).

(٢) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١٢٠).

(٣) انظر: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، أحمد أمين (ص١٢٣).

يقول "أبو الحسن الندوي" إن هذه المدرسة قامت: (على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية، واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى عِلاَّتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابقان به ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في آخر القرن التاسع عشر المسيحي، ويطابقان هوى الغربيين وآرائهم وأذواقهم، والاستهانة بما لا يثبته الحس والتجربة ولا تقره علوم الطبيعة في بادئ النظر، من الحقائق الغيبية)[1].

ويلحظ أن إعجاب سيد أحمد خان المفرط بالإنجليز ظهر بعد عودته من رحلته التي قام بها إلى إنجلترا عام ١٨٦٩م؛ حيث اطلع فيها على المشاريع والخطط التي مرت بها البلاد، والتي مكنتها من بسط نفوذها وسيطرتها الفكرية والسياسية، فأعجب بهذه الحضارة والمجتمع الذي يمثلها إعجاباً كبيراً[2].

«وعاد سيد خان إلى بلاده ونفسه ممتلئة إعجاباً بما شاهد ورأى، وأخذ على عاتقه بعد عودته إلى أن مات أن يفتح أعين المسلمين إلى عظمة الحضارة الغربية، ويشق لهم طريقاً للاقتباس منها واحتذائها، وكانت وسيلته إلى ذلك ثلاث مبادئ: "التعاون في المجال السياسي، واستيعاب علوم الغرب في المجال الثقافي، وتكييف وإعادة تأويل الإسلام في المجال الفكري»[3].

ولعلي أذكر بعضاً من الفكر الذي دعا إليه سيد خان:

١ - اعتقاده أن القرآن وحده هو الأساس لفهم الدين، أما الأحاديث فلا يقبل

(١) "الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية"، أبو الحسن الندوي (ص٧١).
(٢) المصدر السابق (ص٧٣).
(٣) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١٢٣).

منها إلا ما يتفق مع نص وروح القرآن، وما يتفق مع العقل والتجربة، بشرط أن تكون من الأحاديث الخاصة بالأمور الدينية، أما الأحاديث الخاصة بالأمور الدنيوية فيرى أنها ليست داخلة في مهمة الرسول ﷺ، وليست ملزمة؛ وذلك لأن أمور الدين ثابتة أما الأمور الدنيوية فمتغيرة.

٢ - تأويلاته الباطلة، والتي يحاول بها تطويع النصوص لتوافق قيم الغرب ومفاهيمه، فلا يرى المعجزات أمراً خارقاً لقوانين الطبيعة، فيفسر قصة إبراهيم عليه السلام في الطيور الأربعة بأنها رؤية منامية، وأن الجنة والنار ليست أمور حسية، بل هي إشارات رمزية لحالات نفسية، من الألم والعذاب.. إلخ[1].

وقد كان من أبرز الوسائل التي نشر فيها فكره[2]:

١ - أنشأ جمعية أدبية علمية في "عليكرة"، حيث كان قاضياً بها سنة١٨٦١م؛ لنشر الآراء الحديثة في التاريخ والاقتصاد والعلوم، وترجم أهم الكتب الإنجليزية في هذه الموضوعات.

٢ - بعد عودته من رحلته إلى إنجلترا أنشأ كلية "عليكرة"، والتي تحولت إلى جامعة فيما بعد، وحدد لها أهدافاً من أهمها:

أ - تعليم المسلمين الثقافة الغربية والشرقية، من غير تعصب ولا جمود.

ب - الاعتناء بحياة الطلبة الاجتماعية، وتهذيب أخلاقهم، وتنمية عقولهم، وتربية أبدانهم.

---

(١) نقلاً عن: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١٢٨-١٢٩).
(٢) انظر: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، أحمد أمين (ص١٢٣-١٣٢)، و"مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ١٢٣)، و"كفاح المسلمين في تحرير الهند"، عبد المنعم النمر (٣٧-٣٩).

وكان لانتشار خريجي هذه الكلية الأثر البالغ في نشر هذا الفكر.

٣ - أنشأ مجلة دورية سماها «تهذيب الأخلاق»، وهدفها إصلاح التفكير الديني للمسلمين -كما يراه-، وإزالة ما في هذا الفكر من قيود تعيق عن التقدم.

٤ - وكان من أهم مؤلفاته التي نشر فيها فكره "تفسير القرآن"، الذي لم يكمله، وكان يرى وجوب الاعتماد على روحه أكثر من حرفيته، ويرى وجوب تفسيره على ضوء العقل والضمير.

٥ - كان يعقد مؤتمراً سنوياً، يجمع فيه قادة المسلمين من الأقاليم الهندية، وتلقى فيه المحاضرات، وتصدر عنه القرارات؛ لهدف رقيهم وتقدمهم. واستمر انعقاد هذا المؤتمر حتى بعد وفاته، وفق منهجه الذي سار عليه.

وختاماً أقول لقد كان لسيد خان تلاميذ وأتباع حملوا الراية بعده، وساروا على منهجه، وهم كثير لكن من أبرزهم: شراغ علي[1]، وأمير علي[2] وغيرهما.

---

(١) هو شراغ علي بن محمد، ولد سنة ١٨٤٤م من أسرة علمية، اكتفى بالتعليم إلى المرحلة المتوسطة، ولكنه كان شغوفاً بالمطالعة، وقد تأثر بحركة سيد أحمد خان، وبعد سنوات أصبح أحد أعضاء حركة عليكرة البارزين، توفي سنة١٨٩٥م في الهند. انظر: "القرآنيون"، خادم حسين إلهي بخش (ص١٠٦).

(٢) هو أمير علي بن سعادت علي الهندي، ولد سنة ١٢٥٤هـ في "أوهان"، من إقليم أود (في الهند) من أسرة عربية تنتمي إلى آل البيت. وتعلم في "كلكتة" و"لندن"، وأحرز شهادة الحقوق، وتفقه في الشريعة والأدب العربي، وبرع في القانون والآداب الانجليزية، واحترف المحاماة، ثم عين أستاذاً للشريعة الإسلامية في كلكتة، فمديراً للمدرسة الحقوقية فيها، فمستشاراً في محكمة "بنغالة العليا"، ثم اعتزل القضاء فذهب إلى لندن، فعين فيها مستشاراً ملكياً في المجلس المخصوص سنة ١٩٠٩م، وأصدر باللغة الانكليزية كتباً عدة منها: "حياة النبي وتعاليمه" و"مختصر تاريخ المسلمين" و"روح الإسلام" وهو أقوى كتبه، وكان يكتب بالانجليزية ككبار كتابها. ولم يترك أثراً بالعربية. توفي فجأة في "سوسكس" من أعمال إنجلترا سنة١٩٢٨م. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٢/ ١٣-١٤).

● **ثانياً: جمال الدين الأفغاني[١]:**

لما وصل جمال الدين إلى مصر شرع في أنشطته السياسية والعلمية، فألقى كثيراً من الدروس في الأدب والمنطق والتوحيد والفلسفة وعلم التصوف وأصول الفقه والفلك، حتى ذاع صيته واتصل بكبار القوم، وانخرط فيما بعد بالمحافل الماسونية[٢] فكان له تأثير في سياسة البلد، وكتب في الصحف التي ساهم في إنشائها، تارة تحت اسم "مظهر بن وضاح" وباسمه الصريح تارة أخرى[٣].

---

(١) هو محمد صفدر الحسيني الأفغاني، اختلف في نسبه ومولده: فقيل هو أفغاني الأصل من محافظة كنر بكابل، وقيل هو فارسي، ولعل الأقرب أنه شيعي إيراني عاش في كابل وتعلم بها، ولد سنة ١٢٥٤هـ، كانت له رحلات كثيرة تنقل خلالها حتى وصل إلى مصر، وممن تتلمذ على يديه محمد عبده وسعد زغلول وإبراهيم الهلباوي، وكانت دروسه في كتب الفلسفة والمنطق. انضم إلى المحفل الماسوني ثم استقال منه وأنشأ له محفلاً خاصاً، وانضم له نخبة من المفكرين، وبعدها نفي إلى الهند وانتقل إلى فرنسا، حيث لحق به تلميذه محمد عبده، وأنشآ معاً مجلة "العروة الوثقى"، وحياته وتاريخه حافلان بالغموض، وقد توفي في الأستانة ١٣١٤هـ، وترك كتابات قليلة من أبرزها "رسالة الرد على الدهريين"، ومقالات في العروة الوثقى. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٦/ ١٦٨-١٦٩)، و"المجددون في الإسلام في القرن الأول إلى القرن الرابع عشر"، عبد المتعال الصعيدي (ص٤٩٠-٤٩٥)، و"تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده"، محمد رشيد رضا (١/ ٩٠)، وقد نقل كلام أبي الهدى الصيادي الذي نص فيه على أن الأفغاني ما هو إلا إيراني الأصل؛ وأورد بعض الوثائق.

(٢) الماسونية هي: منظمة يهودية سرية هدامة، إرهابية غامضة، محكمة التنظيم تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم وتدعو إلى الإلحاد، والإباحية والفساد، وتتستر تحت شعارات خداعه (حرية - إخاء - مساواة - إنسانية)، جلّ أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم، من يوثقهم عهداً بحفظ الأسرار، ويقيمون ما يسمى بالمحافل للتجمع والتخطيط والتكليف بالمهام، تمهيداً لتأسيس جمهورية ديمقراطية عالمية - كما يدعون - وتتخذ الوصولية والنفعية أساساً لتحقيق أغراضها في تكوين حكومة لا دينية عالمية. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب الإسلامي (١/ ٥١٠).

(٣) انظر: "منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير"، د. فهد الرومي (ص٧٩).

وكان جمال الدين الأفغاني يعمل في مصر على طريقين: اجتماعية وسياسية. وكان الغالب على نشاطه الجانب السياسي، ولم يقم أحدٌ من تلاميذه من بعده بالأمرين. بل انشطروا إلى شطرين ذهبت طائفة إلى الأخذ بالنهضة العلمية ويقف على قمة هذا الفريق محمد عبده، وذهبت طائفة أخرى إلى الأخذ بآرائه السياسية وعلى رأسهم مصطفى كامل وفريد وجدي ثم سعد زغلول[1] وغيرهم.

ومن أهم آراء الأفغاني السياسية المناداة بإقامة جامعة الدول الشرقية التي تجمع دول الشرق مسلمها وغير مسلمها ضد الاستعمار، يقول "محمد رشيد رضا" معلقاً على كلمة لجمال الدين الأفغاني: (هذا تنبيه لوجوب تأليف جامعة شرقية؛ لمقاومة الاستعمار الغربي، ولم يفكر فيه أحدٌ قبله)[2].

يقول "عثمان أمين": (إن الجامعة التي كان ينشدها الأفغاني ومحمد عبده في أواخر القرن الماضي ليست هي الجامعة الإسلامية كما توهم بعض الكتاب الغربيين، وإنما هي في صميمها "الجامعة الشرقية")[3].

كما أن الأفغاني هو من أوقد الشرارة الأولى لما يسمى بالثورة العرابية[4]، يقول "محمد رشيد رضا": (فبدأ الأفغاني أول ما بدأ ببث الوعي السياسي بين طلابه، وكانوا يتناقلون ما يقول بينهم، فاستيقظت مشاعر، وانتبهت عقول، وخف حجاب

---

(١) انظر: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، د. أحمد أمين (ص١١٥-١١٦).

(٢) "تاريخ الأستاذ الإمام"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٢٩٢).

(٣) "مجلة العربي الكويتية"، عثمان أمين، مقال: (العروة الوثقى)، العدد (٤٢).

(٤) هي ثورة قادها أحمد الحسيني عرابي(١ أبريل ١٨٤١ - ٢١ سبتمبر ١٩١١)، قائد عسكري وزعيم مصري. قاد الثورة العرابية ضد الخديوي. شغل منصب وزير الدفاع (وزير الجهادية في حينها) ثم رئيس وزراء مصر. ينحدر من عائلة عراقية علوية هاجرت من البصرة الفيحاء. انظر: انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٣٣)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص٢٨٥).

الغفلة في أطراف متعددة من البلاد، وسرى هذا الشعور إلى بعض الجرائد، واستحدثت أخرى، فتنافس الكتاب وكثر أرباب الأقلام.

ومنذ ذلك الحين طارت الشرارة الأولى من شرارات الثورة العرابية، وقد بذل السيد جمال الدين كل ما في وسعه للقضاء على الخديوي إسماعيل؛ لاتفاقه مع ولي عهده توفيق باشا على الإصلاح إذا صار الأمر إليه، بل وصل الأمر إلى تدبير خطة لاغتياله لم تنفذ؛ لعدم وجود الشخص الذي يتكفل بذلك)[1].

أما في الجانب الثقافي فلم يكن للأفغاني اهتمام كبير في التأليف، بل كان همه أن يلقي كلماته وخطبه على تلاميذه إلقاءً فيبادر بعضهم إلى تسجيلها وتدوينها، بل ذكر بعض تلاميذه أنه (قضى ولم يدون إلا رسالة في إبطال مذهب الدهريين)[2]، وقال عنه أديب بك إسحاق: (ولكنه لم يتم عملاً ولا ألف كتاباً غير تلك الرسالة)[3].

ومع قلة تأليفه إلا أنه كان له شذوذات علمية، ومن ذلك:

١ - عند تفسيره للربا المحرم في قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: ١٣٠]، قال: إن الربا المعقول الذي لا يثقل كاهل المديون، ولا يتجاوز في برهة من الزمن رأس المال ويصير أضعافاً مضاعفة جائز[4].

٢ - عند تفسيره لبعض الأمور الغيبية كقول تعالى: ﴿**وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً**﴾ [الكهف: ٤٧] نجده يفسرها تفسيراً لا يستند إلى دليل، حيث يقول في تفسيره لهذه الآية: (أي خارجة عن محورها غير راضخة للنظام الشمسي، وإذا ما حصل ذلك فلا

(١) انظر: "تاريخ الأستاذ الإمام"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٣٧-٤٧).
(٢) انظر: "خاطرات جمال الدين الأفغاني"، لمحمد المخزومي (ص٤٣).
(٣) المصدر السابق (ص٤٤).
(٤) انظر: "جمال الدين الأفغاني"، لمحمود أبورية (ص٩٨).

شك يختلف ما عرف من الجهات اليوم فيصير الغرب شرقاً والجنوب شمالاً، وبذلك الخروج عن النظام الشمسي وما يحدثه من الزلزال العظيم... تتبعثر أجزاء الأرض لبعدها عن المركز، وتنسف الجبال نسفاً، وتتحول براكين هائلة، وبالنتيجة تخرب الكرة الأرضية ويعمها الفناء بما فيها من حيوان، وتقوم القيامة والله أعلم)[1].

٣ - كما أنه يدعو في أكثر من موطن إلى التقليل من شأن التفسير بالمأثور، ويدعو إلى النظر في القرآن والتدبر فيه استقلالاً[2]، ويرى أن القرآن بريء من مخالفة الحقائق العلمية الثابتة، حيث يقول: (فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل)[3].

وكان من أبرز الوسائل التي مارسها لنشر فكره:

١ - كان له نشاط كبير في إنشاء عدد من الصحف في مصر وغيرها، فكان له اليد الطولى في إنشاء صحيفة "مصر" الأسبوعية التي ظهرت سنة ١٨٧٧م، وعهد بإدارتها إلى "أديب إسحاق"، وصحيفة "التجارة" سنة ١٨٧٨م، وساهم الأفغاني في بث أفكاره عن طريق الكتابة في هاتين الصحيفتين باسمه الصريح تارة وباسم "مظهر بن وضاح" تارة أخرى، بل أمر تلامذته بخدمة هاتين الصحيفتين قلماً وسعياً[4].

٢ - دعوته لإقامة الجامعة المشرقية والتي تضم في جنباتها جميع أهل المشرق مسلمهم وغير مسلمهم؛ لغرض مقاومة النفوذ الغربي[5].

---

(١) "خاطرات جمال الدين الأفغاني"، لمحمد المخزومي (ص١٠٤).
(٢) انظر: "جمال الدين الأفغاني"، عبد القادر المغربي (ص٦٢-٦٣).
(٣) "خاطرات جمال الدين الأفغاني"، لمحمد المخزومي (ص١٠٠).
(٤) انظر: "تاريخ الأستاذ الإمام"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٤٥).
(٥) المصدر السابق (١/ ٢٩٢).

٣ - تقربه للعامة وإظهار القداسة أمامهم ولو كان بالكذب والخداع؛ وما ذاك إلا لكسب ثقتهم ومن ثم تقبلهم لجميع ما يقوله ويطرحه، حكى عنه سعد زغلول أنه ذكر لهم أنه كان في سفينة خيف عليها الغرق، فرأى في الركاب خوفاً، فأكد لهم أن السفينة لن تغرق، ثم قال: (لو غرقت السفينة لم أجد منهم أحداً يكذبني، وإن سلمت ظهرت بالقداسة من أقرب سبيل)[١].

● ثالثاً: محمد عبده[٢]:

أثار تقدم الغرب وتخلف المسلمين الشيخ محمد عبده، فهو يدعو إلى الإصلاح، متأثراً بفكر شيخه جمال الدين الأفغاني، واستطاع أن يقيم ما يسمى بالمدرسة الإصلاحية أصبح هو إمامها، وهي ما أطلق عليه فيما بعد "المدرسة العقلية الحديثة"، ويمكن تقسيم حياته الفكرية والسياسية إلى قسمين:

---

(١) انظر: "جمال الدين الأفغاني"، عبد القادر المغربي (ص٥٠-٥١).

(٢) هو محمد عبده بن حسن خير الله، مفتي الديار المصرية، قال أحد من كتبوا عنه: (تتلخص رسالة حياته في أمرين: الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة). ولد في "شنرا" من قرى الغربية بمصر سنة (١٢٦٦هـ)، ونشأ في محلة نصر (بالبحيرة)، وتعلم بالجامع الأحمدي. بطنطا، ثم بالأزهر، وتصوف وتفلسف. وعمل في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة "الوقائع المصرية"، وقد تولى تحريرها. وأجاد اللغة الفرنسية بعد الأربعين. ولما احتل الانجليز مصر ناوأهم في بادئ الأمر، فسجن ثلاثة أشهر للتحقيق، ونفي إلى بلاد الشام، سنة (١٢٩٩ هـ-١٨٨١م)، وسافر إلى باريس فأصدر مع صديقه وأستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة "العروة الوثقى"، وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف. وسمح له بدخول مصر بعد أن هادن الاستعمار الإنجليزي، فعاد سنة (١٣٠٦ هـ-١٨٨٨م) وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشاراً في محكمة الاستئناف، فمفتياً للديار المصرية (سنة ١٣١٧ هـ) واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية سنة (١٩٠٥م) ودفن في القاهرة. له تفسير القرآن الكريم، ورسالة التوحيد وغيرها. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٦/ ٢٥٢-٢٥٣)، و"تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده"، محمد رشيد رضا (١/ ٢٠-٢٧)، و"زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، د. أحمد أمين (ص٢٨٠).

القسم الأول: وهو الذي عمل فيه تحت إشراف أستاذه جمال الدين الأفغاني، حيث تأثر كثيراً بآراء الأفغاني، وعمل على نشر اتجاهه العقلاني، والذي يظهر في آرائه واجتهاداته التي تتلخص في:

أن الإصلاح لا يكون إلا عن طريق الثورة السياسية، والدعوة إلى التفرنج باسم التجديد، وإلى التحرر من الضوابط الشرعية والعمل بوحي العقل، وكان يدعو إلى توحيد الأديان الثلاثة، وقد فتح الباب لمن بعده من تلاميذه في هذه القضايا وغيرها[(١)].

يقول الدكتور محمد محمد حسين في شأن جمال الدين الأفغاني: (وقد ترك هذا الرجل الغريب أثراً عميقاً في توجيه الفكر الإسلامي، والأحداث السياسية في هذه الفترة، وفيما تلاها، ولا يزال أثره باقياً وميسمه واضحاً حتى الآن)[(٢)].

وقد زادت الصلة بين الأفغاني ومحمد عبده بعد سفرهما إلى أوربا، وتكوين جماعة العروة الوثقى، وإصدار صحيفتها "العروة الوثقى".

ومما يؤكد ما بينهما من صلة واتفاق في المنهج، ما ذكره الأستاذ أنور الجندي، حيث قال: (إذا كان جمال الدين الأفغاني هو أول من فتح باب المنطق والفلسفة في الفكر العربي الحديث، بحسبانه طريقاً إلى الدفاع عن الإسلام، في مواجهة الفلسفات الحديثة، على نفس المنهج الذي اتخذه المعتزلة، فإن محمد عبده هو الذي عمق هذا الاتجاه حتى أطلق عليه اسم "معتزلة العصر الحديث")[(٣)].

القسم الثاني: من حياته ما كان بعد انفصاله عن شيخه الأفغاني، وعودته إلى مصر بعد نفيه، حيث استأنف طريقاً جديداً للإصلاح -كمايراه-، يتركز على

---

(١) انظر: "دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام"، مصطفى فوزي عبد اللطيف (ص٢٢٨-٢٢٩-٢٣٣-٢٤١-٢٤٨).

(٢) "الإسلام والحضارة الغربية"، محمد محمد حسين (ص٥٣).

(٣) "اليقظة الإسلامية"، أنور الجندي (ص١٣٢).

الأعمال التربوية والثقافية والفكرية، وابتعد عن الأعمال السياسية، واتجه إلى مسألة (التقريب بين الإسلام والحضارة الغربية، واتخذ اتجاهه هذا أشكالاً مختلفة، فظهر أحياناً في صورة مقالات أو مشاريع أو برامج، تدعو إلى إدخال العلوم العصرية في الجامع الأزهر، وظهر تارة أخرى في صورة تفسير لنصوص الدين من قرآن أو حديث، يخالف ما جرى عليه السلف في تفسيرها؛ ليقرب بها إلى أقصى ما تحتمله، بل إلى أكثر ما تحتمله في بعض الأحيان من قربٍ لِقيَم الغرب وتفكيره؛ لكي يصل في آخر الأمر إلى أن الإسلام يساير حضارة الغرب، ويتفق مع أساليب تفكيره ومذاهبه)[1].

ولعل سبب هذا التحول الغريب، ما حدث من تواصل بينه وبين المعتمد البريطاني في ذلك الوقت وهو اللورد كرومر[2] الذي ترك أثراً على سلوك محمد عبده وآرائه؛ لاسيما بعد أن كان لكرومر اليد الطولى في استصدار العفو عن محمد عبده ليعود من منفاه إلى مصر[3].

---

(١) "الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر"، د. محمد محمد حسين (١/ ٣٣٧).

(٢) اللورد كرومر والاسم الحقيقي (إيفلنج بارنج)، من مواليد ١٨٤١م كان مندوب بريطانيا السامي في مصر من عام ١٨٨٣م إلى ١٩٠٧م، وكان الحاكم الفعلي لمصر، وكان رمزاً بارزاً لطغيان الاحتلال الإنجليزي لمصر، وعرف عنه بغضه الشديد للإسلام، وبمقولته: "إن المصريين لن يفلحوا أبداً طالما ظل هذا الكتاب -القرآن الكريم- بأيديهم". ويعد (كرومر) من كبار دعاة التغريب والاستعماريين في العالم الإسلامي، وواحد من الذين وضعوا مخطط السياسة التي جرى عليها الاستعمار ولا يزال، في محاولة القضاء على مقومات العالم الإسلامي والأمة العربية. وتمثل كتاباته في تقاريره وفي كتابه "مصر الحديثة" خطة عمل كاملة وأيدلوجيا شاملة للقضاء على مقومات الفكر العربي، وتمزيق وحدة العالم الإسلامي. أمضى اللورد كرومر في مصر ما لا يقل عن ربع قرن قابضاً على زمام السلطات، وأتيح له قبل أن يقضي وقتاً في الهند، درَّس في خلالها مناهج الاستعمار البريطاني هناك، وقد عمل أول مرة في مصر مندوباً لصندوق الدين المصري ١٨٧٧م، ثم ما لبث أن عين بعد الاحتلال البريطاني مباشرة مندوباً سامياً، ومعتمداً لبريطانيا، مات سنة ١٩١٧م. انظر: "الموسوعة العربية الميسرة" (٣/ ١٤٥٦)، و"الموسوعة الحرة"، على الشبكة العنكبوتية (مادة اللورد كرومر).

(٣) انظر: "الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده"، تحقيق وتقديم: محمد عمارة (١/ ٣٢).

يقول الأستاذ أنور الجندي : (توثقت صلة السيد محمد عبده بالمعتمد البريطاني كرومر، ومن أجل ذلك تحول عن كثير من آرائه في الاستعمار، وقطع صلته بالمحافل الماسونية. . . ومما ذكر في هذا الصدد أنه اعتذر أن يكتب عن جمال الدين في " مجلة المقتطف " ، وعلق فرح انطوان على ذلك فقال : «إنه إنما فعل ذلك لتبدل في رأيه . . . أو مجاملة لوسطٍ سياسي»)[1] .

وابتدأ محمد عبده عمله الإصلاحي بالدعوة إلى إصلاح المؤسسات القائمة كالأزهر، والمدارس، والمساجد، والمحاكم، وبإنشاء مؤسسات جديدة كالجمعية الخيرية، وجمعية التقارب بين الأديان، ومعهد القضاة وغيرها .

واستطاع في خلال هذه الفترة من بعد عودته إلى وفاته (١٨٨٨م-١٩٠٥م) أن يترك أثراً ضخماً في مختلف جوانب النشاط الاجتماعي والفكري[2] .

يقول الدكتور "غازي التوبة" : (وجد الاستعمار في محمد عبده وتلاميذه مدرسة سياسية، تحقق أغراضه وتنفذ مآربه، فرعاها ونمَّاها وقد قال اللورد كرومر عنها في كتابه "مصر الحديثة" : « إن محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة فكرية حديثة قريبة الشبه من تلك التي أسسها السيد أحمد خان في الهند مؤسس جامعة عليكرة»، ويمتدح تلاميذ محمد عبده، ويؤكد أنهم عون المصلح الأوربي، وجديرون بكل مساعدة، فيقول متمماً كلامه السابق : « إن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة، التي تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع ؛ فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوربي»)[3] .

---

(١) "أعلام وأصحاب أقلام" ، أنور الجندي (ص٣٩٣) .
(٢) "اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار" ، أنور الجندي (ص ١٢٥) .
(٣) "الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم" ، غازي التوبة (ص٤١-٤٢) .

ومن الأمثلة على الانحرافات الفكرية التي وقع فيها:

١ - الإعجاب بالثقافة الغربية والاقتباس منها، فيما يراه محققاً للإصلاح، يقول الدكتور "سفر الحوالي": (والعجيب حقاً أن محمد عبده لم يكن يرى حرجاً من اقتباس القوانين التشريعية الغربية، ما دام ذلك يحقق "الإصلاح في نظره"... كما أن إعجابه بالثقافة الغربية هو الذي جعله يبالغ في انتقاص الأزهر مطلقاً عليه لفظ "الاصطبل أو المارستان أو المخروب" ويحاول إصلاحه وإصلاح التعليم كله على الطريقة الغربية، ويقول: «إن كان لي حظ من العلم الصحيح... فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة»)[1].

٢ - إضعاف مفهوم الولاء والبراء، ويعد هذا الانحراف من أخطر آثار محمد عبده إذ يعد أعظم من اجترأ عليه من المتنسبين لأهل العلم، لا بتعاونه مع الحكومة الإنجليزية فحسب، ولكن بدعوته إلى موالاة الإنجليز وغيرهم؛ بحجة أن التعاون مع الكفار ليس محرماً من وجه، ودعوته إلى التقارب بين الأديان من وجه آخر[2].

٣ - وقوعه في تأويلات باطلة، وأحكام فاسدة بسبب المنهج العقلي الذي سار عليه في مؤلفاته، والتي من أشهرها: (تفسير القرآن - رسالة التوحيد وغيرها)[3].

---

(١) نقلاً عن "الإمام محمد عبده"، محمد عمارة (ص٥٥-٥٦)، و"العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص٥٧٧)، و"الفكر الإسلامي الحديث"، غازي التوبة (ص٢٧).

(٢) انظر: "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين"، د. سعيد الزهراني (ص١٥٦) بتصرف، و"العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص٥٧٨).

(٣) انظر: "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده"، محمد رشيد رضا (١/ ٧٧٩-٧٨٠).

ويعتبر محمد عبده بهذا الفعل وأمثاله، مما هو نتيجة للمنهج العقلاني الذي سلكه، قد أوجد القاعدة التي ارتكز عليها دعاة الإصلاح-التجديد-، للتعلق بأذيال الغرب، وإقصاء الإسلام عن توجيه الحياة.

يقول الدكتور سفر الحوالي: (ولم يكن محمد عبده علمانياً، ولكن أفكاره تمثل بلا شك حلقة وصل بين العلمانية الأوروبية والعالم الإسلامي، ومن ثم فقد باركها المخطط اليهودي الصليبي، واتخذها جسراً عبر عليه إلى علمانية التعليم والتوجيه في العالم الإسلامي، وتنحية الدين عن الحياة الاجتماعية، بالإضافة إلى إبطال العمل بالشريعة، والتحاكم إلى القوانين الجاهلية المستوردة، واستيراد النظريات الاجتماعية الغربية، وهو ما تم جميعه تحت ستار "الإصلاح" أيضاً، أما الجماهير الإسلامية فقد اتخذت أفكار الشيخ الإصلاحية مبرراً نفسياً لتقبلها للتغيير العلماني المتدرج في الدول العربية)[1].

وبعد هذا التعريف بمحمد عبده ودعوته، بقي أن نشير إلى أنه بهذا المنهج قد أسس مدرسة حملت فكره، وسارت على منهجه، كما هو واضح فيمن تتلمذ على يده، وقام بنشر اتجاهه العقلاني، من أمثال الشيخ محمد رشيد رضا في مرحلته الثانية قبل تأثره بالمنهج السلفي بالجملة[2]، الذي واصل "تفسير المنار" فأكمله بعد أن مات

---

(١) "العلمانية"، د. سفر الحوالي (ص٥٧٩).

(٢) محمد رشيد رضا (١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ، ١٨٦٥- ١٩٣٥م). محمد رشيد بن علي رضا شمس الدين بن محمد بهاء الدين. أحد رجال الإصلاح والفكر الإسلامي في مصر والعالم العربي، من الكتاب المهتمين بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. وُلد في قرية "القلمون" قرب طرابلس الشام، وتتلمذ على يد الشيخ حسين الجسر صاحب كتاب "الرسالة الحميدية". مُنح رشيد رضا شهادة العالمية عام ١٨٩٧م. وقد مر في حياته الدعوية بثلاث مراحل كما يقول هو عن نفسه:

المرحلة الأولى: كان صوفياً كما يقول عن نفسه في مقدمة تفسير المنار (١/ ١١): (كنت من قبل اشتغالي بطلب العلم في طرابلس الشام مشتغلاً بالعبادة ميّالاً إلى التصوف).

المرحلة الثانية: تأثره بأفكار المدرسة الإصلاحية التي كان زعيماها الأفغاني وعبده، وتبنيه أفكارها كما يقول في مقدمة تفسيره (١/ ١١): (... في أثناء هذه الحال الغالبة علي ظفرت يدي بنسخ=

محمد عبده قبل أن يتمه، كما أنه نشر نشاط هذه المدرسة، وبثه في العالم الإسلامي عبر صحيفته "المنار"، التي استمر صدورها من سنة ١٣١٥هـ إلى سنة ١٣٥٤هـ.

والشيخ محمد مصطفى المراغي[1]، الذي نهج طريقة شيخه في الإصلاح

= من جريدة "العروة الوثقى" في أوراق والدي، فلما قرأت مقالاتها أثَّرت في قلبي تأثيراً دخلتُ به في طور جديد من حياتي، تلك المقالات التي حببت إليَّ حكيمي الشرق، ومجددي الإسلام، ومصلحي العصر: السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده المصري).

المرحلة الثالثة: التأثر بالمنهج السلفي من حيث الجملة، يقول في مقدمة تفسيره (١/ ١٦) عن هذا التأثر: (... هذا وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته -أي الشيخ محمد عبده- خالفت منهجه رحمه الله بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة...).

لكن رغم إعجاب رشيد رضا الشديد بابن تيمية وابن القيم، وبأئمة الاتجاه السلفي عموماً، وموافقته لهم في الكثير من الآراء، فإننا نجد لديه أقوالاً أخرى مباينة تماماً للمنهج السلفي في قضايا أساسية، مثل التعامل مع السنة وأحاديث الآحاد، وعَلاقة النقل بالعقل، ونماذج التأويل العديدة التي تابع فيها أستاذه محمد عبده.

وبعيداً عن الخلاف حول رشيد رضا، فمن الملاحظ أن رشيد رضا قد تأثر بتراث المدرسة السلفية عموماً، وبكتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم على وجه الخصوص، وكان له دور كبير عن طريق مطبعة المنار في نشر هذه الكتب بمصر وتعريف الناس بها بعد أن بقيت مجهولة لفترة طويلة أمام الكثيرين. انظر: "مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة"، د. أحمد قوشتي (ص١٠٢-١٠٣)، و"الموسوعة العربية الميسرة"، مادة (محمد رشيد رضا)، و" رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب"، محمد عبد الله السلمان (ص٣١٧).

(١) هو محمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي: (١٢٩٨ - ١٣٦٤ هـ= ١٨٨١ - ١٩٤٥م) باحث مصري، عارف بالتفسير، ممن تولوا مشيخة الجامع الأزهر، عرف بمحمد مصطفى. ولد بالمراغة (من جرجا) في الصعيد، وتعلم بالقاهرة، وتتلمذ للشيخ محمد عبده. وولي أعمالاً منها القضاء الشرعي، فقضاء القضاة في السودان (سنة ١٩٠٨ - ١٩١٩م)، وتعلم الانجليزية في خلالها. وعين شيخاً للأزهر سنة ١٩٢٨م فمكث عاماً. وأعيد سنة ١٩٣٥م فاستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة. له تآليف، منها (بحث في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية)، و(تفسير لعدة سور من القرآن الكريم)، و(الدروس الدينية) عدة رسائل وبحوث في التشريع الإسلامي، و(كتاب الأولياء والمحجورين). انظر: "الأعلام"، للزركلي (٧/ ١٠٣)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص٤٢٢).

والتحديث -حسب مفهومهم- ونبذ التقليد، وتكييف النصوص لموافقة الواقع والحاجة كما في قوله لأعضاء لجنة تنظيم الأحوال الشخصية: (ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم)[1]، وغيرهما كثير.

المرحلة الثالثة:

وهي المرحلة الحاضرة التي نعيش أحداثها، وتعتبر استمراراً للمرحلة التي قبلها، وبين المرحلتين تداخل كبير، فأصحاب هذه المرحلة خلفوا أولئك، وبعثوا الحياة في آرائهم، وكانوا عرضاً جديداً لأفكارهم.

ومما يمكن أن نفرق به بين أصحاب المرحلتين، هو أن أصحاب هذه المرحلة لم يتتلمذوا على أيدي الرواد الأوائل لهذا الاتجاه، من أمثال محمد عبده وسيد أحمد خان، وإنما تلقوا عن تلاميذهم، وأخذوا عن مؤلفاتهم.

ثم إن هذه المرحلة تهيأ لها من مصادر التلقي أكثر من سابقتها، كما تهيأ لها من وسائل الانتشار ما لم يتوفر للتي قبلها؛ وذلك من خلال التطور الكبير في عالم الاتصالات، ونقل المعلومات[2].

وقد تمثلت هذه المرحلة في أشخاص وجماعات وأحزاب، في أقطار شتى من العالم، على تفاوت فيما بينهم في الأخذ بهذا الاتجاه، فمنهم من جعل العقل هو الأساس للأخذ والترك، ومنهم من حكمه في بعض القضايا دون بعضٍ.

---

(١) "المجددون في الإسلام في القرن الأول إلى القرن الرابع عشر"، عبد المتعال الصعيدي (ص٥٤٨).

(٢) انظر: "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين"، د. سعيد الزهراني (ص١٦٦).

ويمكن أن نشير إلى بعض رموز هذا الاتجاه فيما يلي:

أولاً: الشيخ محمد الغزالي[1]:

وهو داعية مشهور في الأوساط الإسلامية، وله جهود كبيرة في إثراء المكتبة الإسلامية، بالمؤلفات والكتب العديدة، ومن هذه الكتب ما كان له نفع وأثر طيب، خاصةً ما دافع بها عن الإسلام.

إلا أنه قد سلك المنهج العقلاني في بعض أطروحاته الفكرية، كما تمثل ذلك واضحاً من خلال كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"؛ حيث سعى إلى رد بعض مرويات السنة استناداً إلى العقل.

والشيخ محمد الغزالي ممن يميل إلى تضييق نطاق الغيبيات تجاوباً مع ما يسمى في العصر الحديث بالعلم التجريبي، يكشف لنا عن ذلك قوله: (وفي عالم يحترم التجربة، ويتبع البرهان، نصور الدين كغيبيات مستوردة من عالم الجن، وتهاويل مبتوتة الصلة بعالم الشهادة)[2]؛ لذلك عمد إلى تأويل حادثة شق صدر النبي ﷺ،

---

(١) محمد الغزالي (١٣٣٥ - ١٤١٦هـ، ١٩١٧ - ١٩٩٦م). مفكر إسلامي مصري، ولد بمحافظة البحيرة بمصر. حفظ القرآن الكريم في كُتّاب القرية. التحق بكلية أصول الدين في جامعة الأزهر سنة ١٩٣٧م، وتخرج فيها سنة ١٩٤١م متخصصاً في مجال الدعوة، كما حصل على درجة التخصص في التدريس من كلية اللغة العربية عام ١٩٤٣م. عمل في وزارة الأوقاف المصرية وتدرج فيها إلى أن عين وكيلاً أول للوزارة، كما عمل محاضراً في مجال الدعوة وأصول الدين في جامعة الأزهر وجامعة أم القرى في مكة المكرمة. له أكثر من خمسين مؤلفاً، تصدى لتيارات الغزو الفكري في العالم الإسلامي. حاز على جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام عام ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م. انظر: "الموسوعة العربية الميسرة"، مادة (محمد الغزالي)، و"الشيخ محمد الغزالي الموقع الفكري والمعارك الفكرية"، د. محمد عمارة (ص٢٤).

(٢) "هموم داعية"، محمد الغزالي (ص٤).

وذكر أن الغاية من ذلك إخراج الوساوس الصغيرة[1]، وأنكر سحر النبي ﷺ متابعاً الشيخ محمد عبده[2].

ثانياً: محمد عمارة[3]:

كاتب ملأ الساحة الفكرية بالمؤلفات والمحاضرات والندوات المتعددة، وله ما يزيد عن تسعين كتاباً، وكتاباته تبين مدى تمجيده للعقل؛ وذلك من خلال ثنائه على المعتزلة كما في رسائله العلمية، أو ما يبثه من مقالات متعددة تظهر فيها عبارات التمجيد للعقل من خلال استخدامه لعبارات برَّاقة كـ(الاستنارة، التطور، التجديد، التقدمية. . .).

ومن أبرز كتبه التي يَظْهَرُ فيها سلوكه للتيار العقلاني كتاب "الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده"، حيث يقول الدكتور محمد عمارة: (فاليوم. . . تزدان المكتبة العربية الإسلامية بـ"الأعمال الكاملة"، لكوكبة من الأعلام، الذين كانوا ولا يزالون

---

(١) "فقه السيرة"، محمد الغزالي (ص٦٤).

(٢) "الإسلام والطاقات المعطلة"، محمد الغزالي (ص٩٤).

(٣) هو محمد عمارة مصطفى عمارة، ولد بريف مصر مركز قلين- كفر الشيخ-في مصر في ١٩٣١م، حفظ القرآن وجوده وهو في كتاب القرية. بدأت تتفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية وهو صغير. وكان أول مقال نشرته له صحيفة (مصر الفتاة) بعنوان "جهاد عن فلسطين". وقد درس الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية-كلية دار العلوم-جامعة القاهرة ١٩٧٥م. والماجستير في العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية-كلية دار العلوم-جامعة القاهرة ١٩٧٠م، والليسانس في اللغة العربية والعلوم الإسلامية-كلية دار العلوم-جامعة القاهرة ١٩٦٥م. حصل على العديد من الجوائز والأوسمة والشهادات التقديرية والدروع، منها «جائزة جمعية أصدقاء الكتاب»، بلبنان سنة ١٩٧٢م. من أشهر مؤلفاته: "مسلمون ثوار"، و"التراث في ضوء العقل"، و"فجر اليقظة القومية" وغيرها كثير. انظر: مقدمة كتابه "معالم المنهج الإسلامي"، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا بتصرف، و"موقع الدكتور محمد عمارة"، الصفحة الرئيسية.

أبرز الظواهر الفكرية، التي طبعت ولا زالت تطبع حياتنا الفكرية منذ بدأت أمتنا عصر يقظتها، وإحيائها ونهضتها وتنويرها، قبل ما يقرب من قرنين من الزمان... تزدان هذه المكتبة بما جمعناه وقدمناه وحققناه... لكل من الأعلام:

١ - رفاعة الطهطاوي... رائد الإصلاح.

٢ - وجمال الدين الأفغاني... موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام.

٣ - وعبد الرحمن الكواكبي... نصير الحرية وعدو الاستبداد.

٤ - والإمام محمد عبده... مجدد الإسلام.

٥ - وقاسم أمين... المصلح الاجتماعي البارز...)[1].

له أفكار كثيرة بثها في أعماله الفكرية المتنوعة، خالف فيها المنهج الشرعي الصحيح، ولكنه تراجع عن بعض هذه الأفكار، وأخذ يسلك في كتاباته الأخيرة مسلكاً فيه اعتدال غير معهود في كتاباته السابقة[2].

يقول الأستاذ "مجدي رياض" وقد نشر بحثاً موسعاً لبيان مراحل الفكر التي مر بها محمد عمارة مبيناً أنه عاش سلسلة من التحولات الفكرية، حيث مر بعدة أطوار من الماركسية إلى الاعتزال فالسلفية إلى غير ذلك[3].

---

(١) "الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده"، د. محمد عمارة (١/ ٩-١٠).

(٢) ومن أوضح الأمثلة على رجوعه عن بعض أطروحاته التي كان يذم بها سلوك منهج السلف الصالح، تقديمه لكتاب الشيخ عائض الدوسري "ابن تيمية والآخر" (ص٥ وما بعدها) حيث أثنى في مقدمة الكتاب على شيخ الإسلام ابن تيمية ومنهجه، بعد أن كان في كثير من كتبه يذم منهج السلف، ورموزهم كما في كتابه "نظرة جديدة إلى التراث" (ص١٦-١٧)، و"تيارات الفكر الإسلامي" (ص١٣٨، ١٢٥، ٣٠٠، ٣٠٩) وغيرهما.

(٣) انظر: "رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة"، مجدي رياض (ص١٠٧).

ثالثاً: راشد الغنوشي[1]:

يُعد الأستاذ راشد الغنُّوشي واحداً من أبرز رموز الحركة الإسلامية في البلاد التونسية في عالمنا المعاصر، وله مع إخوانه في تلك البلاد جهود لا تنكر في محاولة بعث الإسلام من جديد في نفوس أبنائه.

لقد قام راشد الغنوشي وآخرون بإنشاء حركة الاتجاه الإسلامي بتونس "حركة النهضة"، والتف حولهم عدد من الشباب، وشكَّلوا جميعاً النواة الأولى لانتشار الفكرة الإسلامية، وأصبحت المساجد والمعاهد والجامعات رافداً أساسياً للحركة الإسلامية، التي واصلت معركتها ضد رموز التبعية والتغريب.

وظلت تنشط في الساحة التونسية حتى صدر قرار بحلها، وبدأ اعتقال قادتها وشبابها في ظل نظام زين العابدين بن علي السابق، وظل لها وجود داخل تونس وخارجها رغم المطاردة، حتى حازت على أغلبية أصوات التونسيين بعد الثورة التونسية على بن علي[2].

إلا أن راشد الغنوشي في معترك الإصلاح الذي كان يدعو إليه سلك مسلك التجديد العقلي في دعوته، حيث خاض في العلوم الشرعية -وهو الرجل الذي لم

---

(١) سياسي ومفكر إسلامي تونسي، زعيم حركة النهضة. ولد بقرية "الحامة" بالجنوب التونسي سنة١٩٣٩م، وبعد أن أتم دراسته في تلك القرية وفي "قابس" انتقل للدراسة في جامع الزيتونة، وبعد أن نال الشهادة الثانوية انتقل إلى دمشق ليدرس الفلسفة، ثم عاد إلى بلاده في فترة الستينات ليعمل مدرساً للفكر الإسلامي، بعدها تمكن من السفر لفرنسا ليدرس الفلسفة في جامعة السوربون. وهو مؤسس ورئيس حزب النهضة الإسلامي التونسي، الذي كان محظوراً في تونس. والغنوشي متهم من قبل القوى العلمانية التونسية التي كانت تدير الحكم في تونس أنه لا يخرج عن نظرية الحكم الإسلامي الأحادي التي يقولون إن الأخوان المسلمين يؤمنون بها. كما أن لراشد الغنوشي العديد من المشاركات الصحفية في مثل مجلة "الجسور" و"المجتمع" وغيرها.
انظر: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، الندوة العالمية للشباب (١/ ٢١٤)، وموقع "راشد الغنوشي"، على الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر: "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة"، الندوة العالمية للشباب (١/ ٢١٤).

يتخصص بها- فكانت له انحرافات عديدة[1].

وأبرز ما يميز فكر الغنوشي اهتمامه بالحريات السياسية، ومناداته بحقوق المواطنة أي تساوي جميع المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين، وقد أصَّل لآرائه أصولياً وفقهياً في كتابه الشهير "الحريات في الإسلام" الذي يرفضه معظم العلماء[2].

رابعاً: أحمد كمال أبو المجد[3]:

يعد الدكتور أحمد كمال أبو المجد من منظري الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر لا سيما في قضايا المواطنة والدعوة إلى الحريات والديمقراطية.

كان من دأبه في كتاباته التقليل من شأن السلف الصالح، وانتقاد منهجهم، والتنصل من أقوالهم واجتهاداتهم، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله: (أما

---

(١) سأذكر بعضاً منها في الباب الثاني والثالث من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

(٢) انظر: "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، راشد الغنوشي (القسم الثاني-لم يرقم الكتاب-).

(٣) هو أحمد كمال أبو المجد، كاتب ومفكر مصري معاصر، من مواليد محافظة أسيوط بمصر سنة ١٩٣٠م. تخرج في كلية الحقوق سنة ١٩٥٠م. حصل على دبلوم في القانون العام سنة ١٩٥١م، ودبلوم في الشريعة الإسلامية سنة ١٩٥٢م. حصل على درجة الماجستير في القانون المقارن من جامعة "ميتشجن" في الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى درجة الدكتوراه في القانون من "جامعة القاهرة". يعمل أستاذاً للقانون العام في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، عضو في مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن، كان وزيراً للشباب في مصر بين عام (١٩٧١م-١٩٧٣م). فوزيراً للإعلام بين عام (١٩٧٣م-١٩٧٥م). عمل عميداً لكلية الحقوق والشريعة في جامعة الكويت سنة ١٩٧٧م، ثم مستشاراً لولي العهد بدولة الكويت من (١٩٨٠م إلى ١٩٨٦م). له مؤلفات عدة؛ منها: "حوار لا مواجهة" وهو أهم كتبه، عبارة عن مقالات متنوعة كان ينشرها في مجلة "العربي" بالكويت، صب فيها خلاصة أفكاره. "رؤية إسلامية معاصرة إعلان مبادئ"، وهو عبارة عن مبادئ عدة صاغها أبو المجد لتكون وثيقة جامعة للأفكار الكبرى التي ينادي بها العصرانيون، ويلتقون عليها. وقد راجعها وأثنى عليها غير واحد منهم. انظر: "نظرات شرعية في فكر منحرف"، سليمان الخراشي (ص٧٥-٧٦). و"الإسلاميون والحوار مع العلمانية"، هشام العوضي (ص١٤٩).

اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة . . . تلك إذن أمم قد خلت لها ما كسبت ولنا -اليوم- ما كسبنا ، والتراث تجارب ، واجتهاد السلف سوابق ، والحاضر لا يصلح له إلا اجتهاد جديد)[1] .

ويقول أيضاً منتقداً منهجهم في جعل ولاء المسلم لدينه وعقيدته لا لوطنه وقومه : (ومن الناس من يرى أن الإسلام هو وحده مصدر القيم ومُحدد مضمون الثقافة ، وأنه وحده -عند المؤمن- أساس الارتباط بالأمة ، وأن محاولة صرف المسلمين عن هذا الولاء إلى ولاءات عرقية يُعَدُّ رجعة إلى الوراء وتفتيتاً لوحدة المسلمين وتوهيناً لأخوة الإسلام ، كما يرون فيما يصاحب الدعوة القومية -عند بعض دعاتها- من مناداة بالعلمانية ؛ مناقضاً تماماً لطبيعة الإسلام ولا يسع مسلماً قبوله)[2] .

ما سبق مجرد ضرب مثال لهذه المرحلة ، وسيأتي معنا إن شاء الله تعالى أسماء ومواقف عديدة في الباب الثالث من هذا السفر .

كما يجدر التنبيه إلى أن هذا الفكر له انتشار عن طريق بعض المعاهد العالمية والمؤسسات الفكرية ، والتي لها جهود واضحة في إصدار المؤلفات وعقد المؤتمرات والندوات التي تخدم هذا الجانب ، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا[3] مثال على ذلك .

---

(١) "حوار لا مواجهة" ، د. أحمد كمال أبو المجد (ص ٢٤٢) .

(٢) المصدر السابق (ص١٩) .

(٣) المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية علمية مستقلة ، تعمل في ميدان ما يسمى بالإصلاح الفكري والمعرفي ، ويمثل المعهد منبراً لتنفيذ مشروعات الأبحاث وعقد المؤتمرات والندوات ، ونشر الكتب والدوريات العلمية المحكّمة . ويتعامل المعهد مع مصادر التراث الإسلامي والمعرفة الإنسانية المعاصرة ؛ لبلورة تيار فكري يمهّد في نظرهم لاستعادة قدرة الأمة على العطاء الحضاري ، وتوجيه التقدم الإنساني .
وقد أنشئ المعهد عام ١٤٠١هـ (١٩٨١م) ، وسُجّل في الولايات المتحدة الأمريكية ، ومقره العام في (هيرندن) من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن ، وله فروع ومكاتب في عدد من العواصم العربية والإسلامية والعالمية ، ويشرف على أعماله مجلس أمناء ينتخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية ، وقد ترأسه الدكتور طه جابر العلواني . انظر : "موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي" ، على الشبكة العنكبوتية ، بتصرف .

المبحث الثاني: أسباب ظهور دعوة التجديد بالمفهوم الغربي في العالم الإسلامي

قبل الشروع في ذكر الأسباب أود أن أسجل هنا بعضاً من النقاط المهمة المتعلقة بهذا المبحث، وهي كالتالي:

١ - إن أسباب ظهور هذا المنهج متعددة، وهي شديدة الترابط فيما بينها، قوية الاتصال.

٢ - إن بعض ما سيأتي من الأسباب يلحظ من بعض عناوينها النية الحسنة، والقصد السليم من بعض أصحاب هذا المنهج -وهي كذلك إن شاء الله تعالى- من محاولةٍ لتقريب الناس إلى الدين وتحبيبه إليهم، فلا يعني نقدهم اتهام نواياهم ومقاصدهم.

٣ - عند ذكري هذه الأسباب لا أعني بذلك أن كتاباتهم قد خلت تماماً من المنهج العلمي الموضوعي السليم، إلا أن الأسباب التي سترد قد أثرت في ظهور هذا المنهج ما بين مُقلٍّ ومُكثر.

٤ - وأخيراً فإنه من نافلة القول: أني لم آت بكل الأسباب؛ لصعوبة ذلك لا سيما وهي تتوالد، فينتج اليوم من الأسباب ما لم يكن بالأمس سبباً، فالإحاطة الشاملة بجميع الأسباب غير ممكنة؛ إذ الطرق المخالفة للصواب غير منحصرة، يقول الطرطوشي[1]: (والخطأ لا تنحصر سبله، ولا تتحصل طرقه... وإنما الذي تنحصر مداركه، وتنضبط مآخذه فهو الحق؛ لأنه أمر واحد مقصود، يمكن إعمال الفكر والخواطر في استخراجه. وما مثل هذا إلا كالرامي للهدف، فإن طرق الإصابة تنحصر وتتحصل من إحكام الآلات، وأسباب النزع، وتسديد السهم. فأما من أراد أن يخطئ الهدف فجهات الأخطاء لا تنحصر)[2].

المطلب الأول: الأسباب الداخلية:

ومن أبرزها ما يلي:

١ - الجهل بأحكام الشريعة ومقاصدها:

مما لا جدال فيه أنه لا يكفي أن يكون الإنسان متحمساً لدينه، مستقيماً على الجادة، ومعظماً للحرمات ليكون عالماً بأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، بل لابد أن يكون قد ألمَّ بالنصوص الشرعية فهماً ومقصداً، وأن يكون مستشعراً لمآلات تلك الأحكام، إضافةً لسلامة المقصد وحسن المنهج.

---

(١) هو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي، أبو بكر الطرطوشي (٤٥١ - ٥٢٠ هـ ١٠٥٩ - ١١٢٦م)، ويقال له ابن أبي رندقة: أديب، من فقهاء المالكية، الحفاظ. من أهل "طرطوشة" بشرقي الأندلس. تفقه ببلاده، ورحل إلى المشرق سنة ٤٧٦هـ، فحج وزار العراق ومصر وفلسطين ولبنان، وأقام مدة في الشام. وسكن الإسكندرية، فتولى التدريس واستمر فيها إلى أن توفي. وكان زاهداً لم يتشبث من الدنيا بشيء. من كتبه (سراج الملوك) و(التعليقة) في الخلافيات. انظر: "سير أعلام النبلاء"، للذهبي (١٩/ ٤٩٠)، و"وفيات الأعيان"، لابن خلكان (٤/ ٢٦٢)، و"الأعلام"، للزركلي (٧/ ١٣٣).

(٢) "الحوادث والبدع"، محمد الطرطوشي (ص٢٢).

لقد سلك بعض دعاة الاتجاه العقلاني المعاصر مسالك شتى في الفتيا؛ بقصد التيسير وعدم مخالفة الوضع العام في زمان أو مكان المستفتي، بما يناقض الأحاديث الصحيحة مناقضة صريحة؛ إما جهلاً أو انطلاقاً من مبدأ المواءمة والتيسير بين الواقع والشريعة!

ومن أمثلة ذلك: ما أفتى به الشيخ محمد الغزالي من جواز أكل لحم الكلاب، حيث قال: (وأوصي الدعاة الذين يذهبون إلى كوريا ألا يُفتوا بتحريم لحم الكلاب؛ فالقوم يأكلونها، وليس لدينا نصٌّ يفيد الحرمة)[1].

وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (كل ذي ناب من السباع فأكله حرامٌ)[2].

قال العلماء: (يدخل في هذا الأسد والنمر والفهد والذئب والكلب)[3].

بل قد صرح النبي ﷺ بنجاسة ريق الكلب، فما بالك بلحمه؟ فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة في التراب)[4].

٢ - ردة فعلٍ لظاهرة الغلو:

تعد ظاهرة ردود الأفعال من أبرز الظواهر للمتغيرات الحياتية، ومن ذلك التجديد غير المنضبط، فمن أسبابه: أنه انعكاس لما حصل من غلوٍّ وتشدد أو ما يرونه غلواً عند بعض الناس، فكانت نتيجته ردة فعل قوية في الاتجاه المعاكس.

---

(١) "مائة سؤال وجواب حول الإسلام"، محمد الغزالي (٢/ ٢٦٤).

(٢) رواه مسلم في "صحيحه"، كتاب الصيد، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، برقم (٣٦٦٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) "المغني"، لابن قدامة (١٣/ ٣٢٠)، وانظر: "شرح مسلم"، للإمام النووي (١٣/ ٨٣).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب "حكم ولوغ الكلب" برقم (٤٤٨)، من حديث عبد الله ابن مغفل رضي الله عنه.

يقول أحد المتخصصين في الدراسات النفسية: (إذا وجد الإنسان واقعاً لا يقبله فإنه يلجأ لا شعورياً إلى رد فعل معاكس لهذا الواقع، وكلما كان الدافع قوياً كلما كان رد الفعل قوياً)[1].

وما ظهر في حقبة زمنية معينة، من غلو وتشدد في الدين سواءٌ أكان غلواً في التطبيقات أم المظاهر أم الفتاوى، اتضح من علاج بعض الناس له، بأنه كان ردة فعل ضد هذا الغلو المنتشر، وضد هذا التطبيق، فكان العلاج غير رشيد والطريق غير صحيح، أراد أن ينهى عن خطأ فوقع في آخر[2].

قال ابن القيم: (وما أمر الله بأمر إلا وللشيطان فيه نزعتان: إما إلى تفريط وإضاعة، وإما إلى إفراط وغلو، ودين الله وسط بين الجافي عنه والغالي فيه، كالوادي بين جبلين والهدى بين ضلالتين، والوسط بين طرفين ذميمين، فكما أن الجافي عن الأمر مضيع له، فالغالي فيه مضيع له، هذا بتقصيره عن الحد وهذا بتجاوزه الحد)[3].

ومن مظاهر ردة الفعل عند أصحاب منهج التجديد المعاصر: التحذير من الإكثار من التحريم، وقد كثر ذلك في كتاباتهم، مع ضربهم لأمثلة فيها ما يحل وفيها ما يحرم، من ذلك:

قول الغزالي: في معرض تذمره من المكثرين من التحريم، حيث قال: (... وضموا كذلك إلى أركان الإسلام، ومعالمه الثابتة المقررات الآتية: لبس البدلة الإفرنجية حرام، كشف وجه المرأة حرام، الغناء حرام، الموسيقى حرام، التصوير

---

(١) هو الدكتور: محمود شعلان، في لقاء بجريدة الأخبار ٧/ ١/ ١٩٨٩م، نقلاً عن كتاب "الغلو في الدين"، د. عبد الرحمن اللويحق (ص١٦٦).

(٢) انظر: "منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص٢٤٩).

(٣) "مدارج السالكين"، لابن القيم (٢/ ٤٩٦).

حرام، الكلونيا حرام، إعلاء المباني حرام، ذهاب النساء إلى المساجد حرام. . .)[1].

ويقول الدكتور القرضاوي[2] في رده على من يراهم متشددين، بأنهم: (يريدون أن يحرموا على الناس كل شيء، فأقرب شيء إلى ألسنتهم وأقلامهم إطلاق كلمة حرام، دون مراعاة لخطورة الكلمة. . . فعمل المرأة حرام، والغناء حرام، والموسيقى حرام، والتمثيل حرام، والتلفزيون حرام، والسينما حرام، والتصوير كله حرام. . . والحياة كلها حرام في حرام)[3].

٣ - ترغيب الناس في الدين:

الملاحظ أن بعض دعاة هذا الاتجاه يجنحون في المسائل الخلافية خاصة إلى ما يوافق هوى الناس، وقد غفلوا أو نسوا أن شريعتنا السمحة لم تأت لتجري وراء رغبات الناس وأهوائهم وشهواتهم أيّاً كانت، بل أُنزلت لتجمع هذه الرغبات وتصبها في قالبها الشرعي، وتصبغها بصبغتها.

---

(١) "مستقل الإسلام"، محمد الغزالي (ص٧٦).

(٢) يوسف عبد الله القرضاوي (٩ سبتمبر ١٩٢٦م)، ولد في قرية "صفط" تراب مركز المحلة الكبرى بمحافظة الغربية في مصر، حفظ القرآن الكريم وهو دون العاشرة، وقد التحق بالأزهر حتى تخرج في الثانوية، مات والده وعمره عامان فتولى عمّه تربيته. تعرض يوسف القرضاوي للسجن مرات عدة؛ لانتمائه إلى الإخوان المسلمين. وفي سنة ١٩٦١م سافر الشيخ يوسف القرضاوي إلى دولة قطر وعمل فيها مديراً للمعهد الديني الثانوي، وبعد استقراره هناك حصل الشيخ يوسف القرضاوي على الجنسية القطرية، وفي سنة ١٩٧٧م تولى تأسيس وعمادة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، وظل عميداً لها إلى نهاية ١٩٩٠م، كما أصبح الشيخ يوسف مديراً لمركز بحوث السنة والسيرة النبوية بجامعة قطر ولا يزال قائماً بإدارته إلى يومنا هذا. انظر: "يوسف القرضاوي فقيه الدعاة وداعية الفقهاء"، لعصام تليمة، و"موقع يوسف القرضاوي"، على الشبكة العنكبوتية.

(٣) "الفتوى بين الانضباط والتسيب"، د. يوسف القرضاوي (ص١٢٨).

وفي الحديث: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به)[1].

قال الإمام الشاطبي: (ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء عرف أن الشريعة حمل على التوسط، وليس ميلاً إلى الرخص في الفتيا؛ لأن بعض أهل العلم يتحرى الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناءً منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهذا قلب للمعنى المقصود في الشريعة)[2].

ومثال ذلك: ما ذكره الدكتور "يوسف القرضاوي" في معرض تنظيره لمنهج الفتوى المعاصرة، حيث قال: (... ولهذا ينبغي لأهل الفتوى أن ييسروا عليه -أي المستفتي- ما استطاعوا، وأن يعرضوا عليه جانب الرخصة أكثر من جانب العزيمة؛ ترغيباً في الدين، وتثبيتاً لأقدامه على طريقه القويم)[3].

٤ - ضغط الواقع:

إن بعضاً ممن يتصدون للحديث عن الإسلام وأحكامه من دعاة هذا الاتجاه يعانون هزيمة روحية أمام الواقع، ويشعرون بالضعف البالغ أمام ضغطه القوي المتتابع، مع أن هذا الواقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، وإنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم في زمن غفلة وضعفٍ وتفكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكن من عدوهم[4].

---

(١) رواه بن أبي عاصم في "السنة" برقم (١٥)، والبغوي في "شرح السنة" برقم (١٠٤)، وذكره النووي في "الأربعين النووية" برقم (٤١)، وقال «حديث حسن صحيح»، جميعهم من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) "الموافقات"، للإمام الشاطبي (٤/ ٢٥٩) بتصرف.

(٣) "الفتوى بين الانضباط والتسيب"، د. يوسف القرضاوي (ص١٢٢).

(٤) انظر: "نظرية الضرورة الشرعية"، لجميل مبارك (ص٢٩٧).

فقد كانت بداية الهزيمة النفسية المعاصرة منذ ذلك الاتصال الذي تم بين المسلمين وبين الأوربيين في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، عن طريق البعثات التعليمية، وهذا ما نراه بدا واضحاً في كلام "رفاعة الطهطاوي" حين ذهب إلى أن مدنية أوربا الحديثة التي تقوم على العقل تحقق النتائج نفسها التي تهدي إليها مدنية الدين[1].

وهي ذاتها التي جعلت "خير الدين التونسي" يدعو إلى الاقتباس من النظم الأوربية وتغيير نظم المجتمع المسلم[2].

إلا أن ضغط الواقع لا يعني جر النصوص بتلابيبها لتأييده، وإصدار الفتاوى تلو الفتاوى لتسويغه وإضفاء الشرعية عليه.

إن من المعاصرين من يركب الصعب والذلول لتطويع النصوص للواقع، على حين يجب أن يطوع الواقع للنصوص؛ لأن النص هو الميزان المعصوم الذي يُحتكم إليه، ويعول عليه، والواقع يتغير من حسن إلى سيئ، ومن سيئ إلى أسوأ وبالعكس، فلا ثبات له ولا عصمة، ولهذا يجب أن يرد المتغير إلى الثابت، ويرد غير المعصوم إلى المعصوم[3].

لقد أثَّرَ ضغط الواقع مع الأسف الشديد على بعض المنتسبين لأهل العلم من المعاصرين حتى أدى به إلى الزعم بأنه لا ثبات في أحكام الشرع مطلقاً!

---

(١) انظر: "المرشد الأمين للبنين والبنات"، رفاعة الطهطاوي (٢/ ٤٦٩).
(٢) انظر: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، لخير الدين تونسي (ص٢٤٣).
(٣) انظر: "منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص٢٥٩).

وقد صرح مفتي لبنان "عبد الله العلايلي"[1] بأن الشريعة يمكن أن تتغير وتتبدل وتتكيف إزاء الظروف المتغيرة أبداً، حيث يقول: (. . . فالشريعة العملية إذاً هي من اللِّيان بحيث تغدو طوع البنان، إزاء الظرف الموجب مهما بدا متعسراً أو متعذراً)[2].

ولقد بلغ الانهزام من بعض هؤلاء إلى الدعوة إلى وجوب التقليد والتبعية للغربيين في كل شيء، نعتاد عاداتهم، ونلبس لباسهم، ونأكل طعامهم، يقول "محمد فريد وجدي"[3]: «إن الأمم الإسلامية لفي حاجة إلى تقليد الغربيين في كل شيء حتى ملاهيهم، ومراقصهم، وإلحادهم؛ إن أرادت أن تبلغ شأوهم في حلبة الحياة»[4].

ويقول "محمد سليم العوا"[5]، بعد أن دعا إلى إلغاء كثير من أحكام أهل الذمة: «هذا

---

(١) هو عبد الله بن عثمان العلايلي، مفتي جبل لبنان سابقاً، المولود سنة (١٩١٤م)، سافر مصر لما بلغ العاشرة من عمره، ودرس في الأزهر، وبعد تخرجه فيه عاد إلى لبنان ثم شغل منصب الإفتاء، له اهتمام كبير باللغة والأدب، من مؤلفاته "الإمام حسن البنا"، و"دستور العرب القدامى"، و"المعجم" توفي عام ١٩٩٦م. انظر: "الشيخ عبد الله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر"، فايز ترحيني (ص٢١ وما بعدها)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص٢٨٧-٢٨٨).

(٢) "أين الخطأ"، عبد الله العلايلي (ص١٨).

(٣) هو محمد فريد بن مصطفى وجدي (١٢٩٢ - ١٣٦٨هـ، ١٨٧٥ - ١٩٤٨م). صحفي مصري ولد في الإسكندرية، وسكن القاهرة، تقلد بعض الوظائف الصغيرة، أصدر مجلة الحياة، ثم أنشأ مطبعة وأصدر جريدة الدستور اليومية. وتولى رئاسة تحرير مجلة الأزهر. له مؤلفات عدة أبرزها "دائرة معارف القرن العشرين" و"صفوة العرفان في تفسير القرآن" وكانت أغلب مؤلفاته شرعية. انظر: "الموسوعة العربية الميسرة"، (مادة فريد وجدي)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص٤٩٥).

(٤) "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين"، مصطفى صبري (١/ ٣٦٩).

(٥) محمد سليم العوّا، ولد (٢٢/ ١٢/ ١٩٤٢م)، مفكر إسلامي مصري، يشغل منصب الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ورئيس جمعية مصر للثقافة والحوار حتى اليوم. حصل الدكتور العوا على دكتوراه الفلسفة (في القانون المقارن) من جامعة لندن عام ١٩٧٢م. له أكثر من مائة مقال في المجلات العلمية والمجلات الدينية والثقافية والصحف السيارة، وشارك في عشرات المؤتمرات والندوات العلمية القانونية والإسلامية والتربوية في مختلف أنحاء العالم. نال جوائز عدة علمية ودعوية وخيرية، منها جائزة حاكم عجمان للشخصيات العالمية والدعوية، عام ٢٠٠٠م. انظر: "موقع الدكتور محمد سليم العوا"، على الشبكة العنكبوتية. و"الموسوعة الحرة" اليكيبيديا (مادة محمد سليم العوا).

الحال يرفع عن المشرِّع المسلم المعاصر كثيراً من الحرج الدولي والسياسي والاجتماعي»[1].

وقد دعا الدكتور "محمد عمارة" إلى محاكاة المرأة المسلمة لنساء الغرب في الاختلاط والسفور والعمل في الفن والسياسة[2].

إذن العلة في ورود مثل هذه التنازلات؛ ضغط الهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية.

٥ - دعوتهم إلى الوحدة الوطنية:

تحت وطأة الأحداث الطائفية التي عصفت ببعض الأقطار الإسلامية، أنبرى مجموعة من الدعاة والمصلحين والمفكرين في محاولة لإصلاح البيت المسلم، وكان من بين هؤلاء أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر-وهذا جهد يشكرون عليه- لكن هذا الجهد على أهميته مثَّل مزلقاً أهدرت فيه كثيرٌ من الثوابت العقدية والتشريعية، حيث ظن هؤلاء القوم أن دفع ويلات الفتنة الطائفية، وآثارها المدمرة، لا يكون إلا باسترضاء أرباب الطوائف المخالفة حتى وإن كانت غالية، ولو كان ذلك على حساب الدين، تحت ما يسمى بـ"المواطنة".

يقول الأستاذ "فهمي هويدي"[3] وهو ممن يدعو إلى وجوب التقارب بين السنة

---

(١) انظر: "نظرات شرعية في فكر منحرف المجموعة السادسة"، سليمان الخراشي (ص١٢١).

(٢) انظر: "الإسلام والمستقبل"، د. محمد عمارة (ص ٩٩، ٢٢٧، ٢٣٧)، و"أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية"، د. محمد عمارة (ص ٣٧١، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٧٨، ٣٨٠).

(٣) هو فهمي عبد الرازق هويدي، كاتب وصحفي ومفكر إسلامي مصري، من مواليد عام ١٩٣٧م. تخرج من كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٦٠م، والتحق بقسم الأبحاث في جريدة الأهرام القاهرية منذ عام ١٩٥٨م حتى عام ١٩٦٥م حيث قضى فيها ١٨ عاماً تدرج خلالها في مواقع العمل إلى أن صار سكرتيراً لتحرير الجريدة. انضم منذ ١٩٧٦م إلى أسرة "مجلة العربي" الكويتية وأصبح مديراً لتحريرها. تخصص منذ سنوات في معالجة الشؤون الإسلامية حيث شارك في أكثر ندوات ومؤتمرات الحوار الإسلامي، وقام بزيارات عمل ميدانية لمختلف بلدان العالم الإسلامي في آسيا وإفريقيا، وتولى التعريف بها في سلسلة استطلاعات مجلة العربي. تأثر=

والشيعة[1] مثنياً على الرافضة، ومشيداً بهم؛ لدخولهم تحت عباءة الوطنية: (إن الشيعة الذين كان البعض يشكك في ولائهم، وأبدى نفرٌ من الكاتبين تخوفاً منهم بعد الغزو، خيبوا ظن هؤلاء الجميع، وأثبتوا أنهم جزء لا ينفصم من الصف الوطني، وكان صمودهم المشهود، وشبابهم الذين سيقوا إلى الإعدام، منهم ثلاثة من أسرة "دشتي" وحدها، كان ذلك إبراءً لذمتهم، وإعلاناً عن مصداقية انتمائهم، الذي ثار حوله بعض اللغط منذ قامت الثورة الإسلامية في إيران)[2].

بل تجاوز ذلك إلى استرضاء غير المسلمين، ومناداتهم بأهل الإيمان لاسيما وهم أبناء وطن واحد!

يقول الدكتور "أحمد كمال أبو المجد": (إن فكرة أهل الذمة تحتاج إلى إعادة وتأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعاً؛ فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية...)[3].

ويقول في موطنٍ آخر، مؤصلاً لفكرة المواطنة: (إن الموقف الإسلامي الصحيح من الأقليات غير المسلمة داخل الأقطار الإسلامية، موقف واضح... وهو موقف

=كثيراً بفكر الشيخ "محمد الغزالي" رحمه الله، ويكثر الاستشهاد بفتاويه واجتهادته في كتبه، كما ينشط هويدي بوصفه عضواً في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، حيث تربطه علاقة وطيدة بالشيخ الدكتور "يوسف القرضاوي"، والدكتور محمد سليم العوا. كرس معظم مجهوداته لمعالجة إشكاليات الفكر الإسلامي والعربي في واقعنا المعاصر، داعياً إلى ترشيد الخطاب الديني، ومواكبة أبجديات العصر. انظر: "مجلة المعرفة"، العدد: ٨٥ (ص١٤٠-١٤٣)، ربيع الآخر ١٤٢٣هـ. و"الموسوعة الحرة" اليكيبيديا (مادة فهمي هويدي).

(١) له مقالات كثيرة في جريدة الأهرام المصرية يثني فيها على الرافضة، ويمتدحهم، ويدعو إلى التقارب معهم، منها على سبيل المثال لا الحصر: مقال بعنوان "الإسلاميون في أحدث تقرير"، جريدة الأهرام، ١١/ ١٠/ ١٩٨٨م.

(٢) "جريدة الأهرام"، بتاريخ ١٦/ ١٠/ ١٩٩٠م.

(٣) "رؤية إسلامية معاصرة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٥٦).

يقوم على . . . المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين)[1].

ويقول الدكتور "محمد عمارة" معلقاً على موقفه من الأقباط إثر المشاكل الطائفية التي وقعت بمصر: (إن الحل للمشكلة الطائفية يقوم: على إنكار تقسيم البشر حسب الانتماءات إلى شرائع موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، ونثبت للنصارى الإيمان؛ وكفرهم برسالة محمد ﷺ مجرد بدعة داخل الدين الواحد، أما الجزية، وبقية أحكام أهل الذمة، والبراءة من الكفار، فهي مصادر محركة للنفوس نحو الطائفية والشقاق)[2].

٦ - اتباع الهوى:

والمقصود بالهوى: كل ما خالف الهدى الشرعي من الكتاب والسنة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولهذا كان من خرج عن موجب الكتاب والسنة من المنسوبين إلى العلماء والعباد يُجْعَلُ من أهل الأهواء كما كان السلف يسمونهم أهل الأهواء؛ وذلك أن كل من لم يتبع العلم فقد اتبع هواه، والعلم بالدين لا يكون إلا بهدي الله الذي بعث به رسوله ﷺ)[3].

ومما يدخل في اتباع الهوى، الترجيح بين الأقوال المختلفة بغير مرجح معتبر من دليلٍ نقلي ونحوه، فيكون ترجيحه لميلٍ نفسي إلى ذلك القول، وقد يكون أضعف الأقوال حجة، وأسقطها اعتباراً، بل لعلّه من زلات العلماء التي جاء التحذير منها.

ولهذا حذر العلماء المحققون من مثل هذا الفعل، وعدوه زيغاً عن الحق، وانحرافاً عن الطريق المستقيم.

---

(١) المصدر السابق (ص٥٦).

(٢) "الإسلام والوحدة القومية"، محمد عمارة (ص٤٦-٨٩) بتصرف.

(٣) "الاستقامة"، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/ ٢٢٤).

يقول الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" في دعوته لفتح باب الاجتهاد الجديد الذي يكون العقل فيه هو المرجع في التحليل والتحريم: (إن خطر الجمود والعقم هو الخطر الأكبر الذي ينبغي أن نبدأ بالتنبيه إليه، وإن تحريك المسلمين عامتهم وعلمائهم إلى خوض معركة التجديد والاجتهاد وتحمل تبعاتها يحتاج من الشجاعة والصبر إلى أضعاف ما يحتاج التذكير بهذه المحاذير . . .)[1].

ويقول أيضاً في معرض انتقاده للتيارات الإسلامية؛ مبيناً سوء فهمهم للشرع: (ويُرجع سوء تصرفهم وخطأ منهجهم -في نظره- إلى أسباب عدة منها:

أولاً: الاتجاه إلى اجترار الماضي[2] واستعادة تجاربه الأولى، والذهول عن حقائق الحاضر وتغيرات المستقبل.

ثانياً: الاتجاه إلى التمسك بحرفية النصوص، وتعطيل دور العقل في عملية تغيير المجتمع)[3].

وهكذا أصبح الشرع رهيناً لعقول العامة والعلماء، كما في دعوة أحمد كمال أبو المجد، وأصبح الذوق والهوى هو مناط الأحكام كما في قوله السابق: (وإن تحريك المسلمين عامتهم وعلمائهم إلى خوض معركة التجديد والاجتهاد . . .).

---

(١) "مجلة العربي"، أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان (الخيط الرفيع بين التجديد في الإسلام والانفلات منه)، العدد (٢٢٥)، (ص١٥)، الصادر في أغسطس ١٩٧٧م.

(٢) ولاشك في أن هذا التعبير من أقبح التعابير التي يصفون بها منهج السلف الصالح المتمسك بالوحيين، ويعد ذم منهج السلف الصالح من السمات البارزة لدى كثير من أصحاب هذا الاتجاه، في حين تجد عبارات الثناء والاحترام تصرف من قبلهم إلى المخالفين للإسلام الحق سواء كانوا من أهل البدع أو من غير المسلمين؛ بدعوى أن جميعهم أبناء وطنٍ واحد، وكأن السلفي المتمسك بالمنهج النبوي ليس من أبناء هذا الوطن!

(٣) "حوار لا مواجهة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص١٧٤-١٧٥).

٧ - التخلف العلمي والحضاري الذي أصيبت به الأمة الإسلامية وخاصة في قرونها المتأخرة:

يقول الأستاذ "أبو الحسن الندوي" في معرض وصفه للحضارة الإسلامية ورجالها الأول: (لم نعرف دوراً من أدوار التاريخ أكمل وأجمل وأزهر في جميع هذه النواحي من هذا الدور، دور الخلافة الراشدة؛ فقد تعاونت فيه قوة الروح والأخلاق والدين والعلم والأدوات المادية في تنشئة الإنسان الكامل، وفي ظهور المدنية الصالحة. كانت حكومة من أكبر حكومات العالم، وقوة سياسة مادية تفوق كل قوة في عصرها. تسود فيها المثل الخلقية العليا وتحكم معايير الأخلاق الفاضلة في حياة الناس ونظام الحكم. وتزدهر فيها الأخلاق والفضيلة مع التجارة والصناعة. ويساير الرقي الخلقي والروحي اتساع الفتوح واحتفال الحضارة فتقل الجنايات وتندر الجرائم بالنسبة إلى مساحة المملكة وعدد سكانها ورغم دواعيها وأسبابها. وتحسن علاقة الفرد بالفرد والفرد بالجماعة وعلاقة الجماعة بالفرد.

وهو دور كمالي لم يحلم الإنسان بأرقى منه ولم يفترض المفترضون أزهى منه. ولم يكن إلا بسيرة الرجال الذين يتولون الحكم ويشرفون على المدنية، وبعقيدتهم وتربيتهم وخطتهم في الحكم وسياستهم)[(١)].

ومما وصف به أئمة هذه الحضارة بقوله: (إنهم أصحاب كتاب منزل وشريعة إلهية، فلا يفتون ولا يشرعون من عند أنفسهم؛ لأن ذلك منبع الجهل والخطأ والظلم، ولا يخبطون في سلوكهم وسياستهم ومعاملتهم للناس خبط عشواء... إنهم لم يكونوا خدمة جنس، ورسل شعب أو وطن، يسعون لرفاهيته ومصلحته وحده ويؤمنون بفضله وشرفه على جميع الشعوب والأوطان، لم يخلقوا إلا ليكونوا

---

(١) "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، لأبي الحسن الندوي (ص١١٧-١١٨).

حكَّاماً، ولم تخلق إلا لتكون محكومة لهم، ولم يخرجوا ليؤسسوا إمبراطورية عربية ينعمون ويرتعون في ظلها، ويشمخون ويتكبرون تحت حمايتها، ويخرجون الناس من حكم الروم والفرس إلى حكم العرب وإلى حكم أنفسهم. إنما قاموا ليخرجوا الناس من عبادة العباد جميعاً إلى عبادة الله وحده، كما قال ربعي بن عامر[1] رسول المسلمين في مجلس يزدجرد: "الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"، فالأمم عندهم سواء والناس عندهم سواء، الناس كلهم من آدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى)[2].

ومن هذه القمة التي وصلت إليها أمة الإسلام في أوج حضارتها وازدهارها بدأ التحول والانحراف يظهر في الأمة رويداً رويداً، حتى وصلت في القرون المتأخرة إلى مصاف التخلف، يقول الأستاذ "محمد قطب": (وإنه لأمر يبعث على الذهول، فكيف تأتى للأمة التي ارتفعت إلى تلك القمم السامقة التي لم تسبقها إليها أمة في التاريخ، ولا أدركتها بعدها أمة في التاريخ، أن تتدنى إلى هذا الدرك من الضياع والذل والهوان والهبوط المسف الذي وصلت إليه اليوم)[3].

والحق أن يقال بأنها سنة الله تعالى التي لا تحابي أحداً أبداً، فكما جعل العزة بحمل رسالة هذا الدين جعل الذلة لمن حاد عنها وفرط فيها، وبقدر قرب الإنسان من المنهج الحق يكون له التمكين، وبقدر بعده يكون عليه الشقاء، وسنة الله ألاَّ يغير ما

---

(١) هو ربعي بن عامر، أدرك النبي ﷺ وشهد فتح دمشق ثم خرج إلى القادسية مع هاشم بن عتبة وشهد فتوح خراسان، وولاه الأحنف لما فتح خراسان على طخارستان، وكانوا لا يؤمرون إلا الصحابة، ولم أقف على تاريخ وفاته. انظر: "تاريخ دمشق"، لابن عساكر (١٨/ ٤٩)، و"الإصابة في تمييز الصحابة"، لابن حجر (٢/ ٤٥٤).

(٢) "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، لأبي الحسن الندوي (ص١١٢-١١٤).

(٣) "واقعنا المعاصر"، محمد قطب (ص١١٣).

بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، كما قال جل ذكره: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وأمام هذا الواقع المؤلم من التخلف والانحطاط ظهرت دعوات تنادي بضرورة التغيير والإصلاح والتجديد، إلا أن من بين تلك الدعوات كان هناك صوتاً نشازاً يدعو للتغيير لكن على خلاف ما يدعو إليه الآخرون، فهي دعوة للتغيير على وفق ضوابط ومعايير غريبة على المجتمع المسلم، حيث تدعو تارة إلى المواءمة مع الحضارة الغربية، وتارة أخرى إلى الانخراط التام في تلك الحضارة، مع الممارسة المتكلفة من قبل بعضهم لشرعنة هذه الدعوة.

فهذا الدكتور "محمد عمارة" يدعو في أكثر من موطنٍ إلى ضرورة مواكبة الدول المتقدمة في المشروع الاشتراكي؛ لأنه -في نظره- المخرج لأزمات الأمة الإسلامية من ظلم الحكام المستبدين، ويؤدي بالضرورة -في نظره- إلى ما يسميه بـ"العدل الاجتماعي"[1].

ويرى "فهمي هويدي" ضرورة العمل على مبدأ حقوق الإنسان والمساواة بالمفهوم الغربي؛ لأن الجميع مخلوقون من نفسٍ واحدة، ومن ثم يتساوون في الحقوق والواجبات، بغض النظر عن الديانة والانتماءات[2].

---

(١) انظر: "الإسلام والثورة"، د. محمد عمارة (ص٥٣، ٥٤، ٧٠، ٧١).
(٢) انظر: "مواطنون لا ذميون"، فهمي هويدي (ص٩٩، ١٢١).

المطلب الثاني: الأسباب الخارجية:

١ - كثرة الهجرة والابتعاث إلى بلاد الغرب:

إن المسلم المبتعث أو المهاجر إلى بلاد الغرب، هو فرد ينتمي إلى عقيدة تختلف بمصادرها وأسسها وقيمها عن الحضارة الغربية.

لذا كان على هذا المسلم أن يتمسك بإسلامه، ويعتز به، ويبحث عن السبل التي تكفل له هذا التمسك، وتدعم في شخصيته هذا الانتماء.

إلا أن طول الفترة الزمنية لهذا المغترب المسلم لها بلا شك تأثيرٌ قوي على شخصيته الثقافية، حيث تؤدي هذه الفترة -غالباً- إلى تبدلات وتحولات في الفكر والسلوك، وللزمن دور مهم في هذه التحولات، وذلك بتعميقها وتعريض قاعدتها في اتجاه التوجهات الفكرية والسلوكية للثقافة الغربية.

إلا أنه كلما عظم وارتفع مستوى التحصين العقدي والفكري لدى المسلم كان التأثير إيجابياً وموجهاً الوجهة السليمة، وكلما قل مستوى التحصين كان التأثر سلبياً نحو الوجهة الخاطئة[1].

ومع أن الابتعاث كان ولا يزال رافداً من أهم روافد الاتصال الحضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وقد أفرزته المعطيات الحضارية وفروقها بين الحضارتين، إلا أن الكثير ممن هناك: تسيطر على عقليته مظاهر الانبهار والتأثر سلباً بفكر المجتمع الغربي وسلوكه، وعند الرجوع إلى أرض الوطن يكون سفيراً لتوجهات فكرية وسلوكية تنتمي إلى حضارة أجنبية.

---

(١) انظر: "الابتعاث إلى الخارج وقضايا الانتماء والاغتراب الحضاري"، د. إبراهيم القعيد (ص٨١).

والتاريخ شاهد على ذلك، فقد عاد كثيرٌ من المبتعثين المسلمين إلى بلادهم -للأسف الشديد- وهم يحملون أفكار الغربيين لا علومهم وتقدمهم، فكانوا نواة لحركة تغريبية -كما سبق - في العالم الإسلامي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه تظهر لكثير من المغتربين مسائل عديدة فقهية وغيرها، قد لا تظهر لو كان في بلاد إسلامية، ثم يحاول هذا المغترب الأخذ بأيسر الفتاوى والبحث عنها ثم العمل بها، وقد جسد هذه المشكلة التي تواجه المسلمين في البلاد الغربية الدكتور "طه جابر العلواني"[1]، فوجه خطاباً إلى معالي الأمين العام لمجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، يعرض فيه إشكالية تأثير الحياة الغربية على المسلم، ويسأله عن بعض المسائل المتعلقة بالمقيمين من المسلمين في البلاد الغربية، كمسألة:

أ - حكم التجنس بالجنسية الأجنبية.

ب - حكم بيع المسلم للخمر والخنزير، أو صناعة الخمور وبيعها لغير المسلمين.

---

(١) طه جابر العلواني (ولد عام ١٩٣٥م في العراق) وهو رئيس المجلس الفقهي بأمريكا منذ عام ١٩٨٨م، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS) "بهرندن" بفيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية. حصل على الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في القاهرة، عام ١٩٧٣م. كان أستاذاً في أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض منذ عام ١٩٧٥ حتى ١٩٨٥م. وفي عام ١٩٨١م شارك في تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة، كما كان عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة. غادر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٨٣م. يرأس طه العلواني الآن جامعة قرطبة الإسلامية في الولايات المتحدة. انظر: "الفكر الإسلامي المعاصر مراجعات تقويمية "، عبد الجبار الرفاعي (ص١٢٣)، و"موقع الدكتور طه جابر العلواني"، على الشبكة العنكبوتية.

ت - حكم إنفاق الأزواج على عوائلهم من بيع المحرمات[1].

٢ - الانبهار بالحضارة الغربية:

إن الحديث هنا امتداد للسبب السابق ؛ وذلك :

أن الموفد إلى البلاد الغربية -لأي سبب كان- يصاب بما يمكن أن نسميه «صدمة حضارية» ؛ لاسيما إذا انتقل من بلاد تعاني التخلف إلى بلاد متقدمة، فسيشعر بأفضلية الثقافة الغربية على ثقافته، وسيرى مدى الفروق الفكرية بين هاتين الثقافتين، خاصة حينما يتبادر إلى ذهنه ذلك التخلف العلمي والحضاري لدى بلاده، وأن الغرب قد سبقوا المسلمين في مضمار العلم والتقدم المدني والصناعي سبقاً بعيداً. وهو ما يجعله يصاب بصدمة الانبهار، وعقدة النقص[2].

يقول الدكتور "توفيق الواعي"[3]: (لا شك أن التقدم العلمي المذهل للغرب كان قوياً دَفَّاقاً، له من القوة والانتشار والاستيلاء، ما بهر العقول وفتن الألباب ولا غرو، فقد بـذَّ[4] بذلك كل تقدم علمي عرفه العالم، وسمعت عنه البشرية في التاريخ المترامي الأطراف، واستطاع أن يخرج من الأسرار، ويكتشف من

---

(١) انظر: "فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد"، د. عبد الوهاب أبو سليمان (ص١٢٢-١٢٦).

(٢) انظر: "منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص٢٨٤).

(٣) هو توفيق يوسف علي يوسف الميتعايش الواعي، من مواليد محافظة الدقهلية عام ١٩٣٠م، ثم انتقل إلى الإقامة بمركز ميت غمر، حيث استقر بها، وعمل بها إماماً وخطيباً، تخرج في جامعة الأزهر، وعين فور تخرجه في الأزهر. ثم سافر للكويت عام ١٩٧٢م وعمل أستاذ الدعوة ورئيس قسم العقيدة والدعوة في كلية الشريعة في جامعة الكويت فترة من الوقت، وقد ساهم في عدد من المؤتمرات، وكان عضواً في عددٍ من اللجان، منها: موسوعة الفقه الإسلامي في القاهرة عام ١٩٦٩م، وجبهة علماء الأزهر، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.... انظر: "موسوعة الإخوان المسلمين" على الشبكة العنكبوتية (مادة توفيق الواعي). بتصرف.

(٤) أي: غلب. انظر: "القاموس المحيط"، للفيروز آبادي (مادة بذ).

الاختراعات ما جعل أبصار الناس وعقولهم تتعلق به بل تفتتن، وتسبح به، وتهلل لبراعته وإحكامه)[1].

فمن الصور لبعض من أصابه هذا الانبهار السلبي دعوة بعضهم بحماس بالغ إلى تطبيق الديمقراطية، يقول الأستاذ "فهمي هويدي": (إننا نعتبر أن الديمقراطية هي أفضل صيغة ابتكرها العقل الإنساني حتى الآن؛ لإدارة المجتمع على نحو كفء وصحي)[2].

ويقول في موطن آخر: (سنصبح في مجرى التاريخ، ويصبح انتسابنا للعصر حقاً، فقط عندما نتعامل مع الديمقراطية بشروطها وجوهر وظيفتها...)[3].

كما يدهش الدكتور "أحمد كمال أبو المجد"، وينزعج بشدة من هؤلاء الذين يرفضون الديمقراطية، حيث يقول: (يدهشنا أشد الدهش أن يتساءل البعض من حولنا عن قيمة الديمقراطية، إذا كانت المجتمعات الديمقراطية لا تزال تعرف ألواناً من القهر والظلم، أو أن يقيم بعضهم الحجة عليها، بدعوى أن الأغلبية في ظلها تسن قوانين لا يقبلها عقل ولا شرع، وذلك خلط قبيح ينبغي أن يرد أصحابه إلى جادة العلم بالنقل والعقل، وألا يترك منطقهم "الأعرج" ليفسد على الناشئة عقولها وصدق توجهها)[4].

---

(١) "الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية"، د. توفيق الواعي (ص٦٨٥).
(٢) جريدة الأهرام، تاريخ: ١٤/ ٣/ ١٩٩٢م.
(٣) المصدر السابق، ١٣/ ٢/ ١٩٩٠م.
(٤) "مجلة العربي الكويتية"، د. أحمد كمال أبو المجد، مقال بعنوان "الديمقراطية... نظرة جديدة"، العدد (٣٠٦)، شعبان ١٤٠٤هـ/ مايو ١٩٨٤م.

٣ - دعاوى المستشرقين[1]:

يحاول أعداء الإسلام في الشرق والغرب تشويه صورة الإسلام بكل الوسائل والأساليب، وبث الشبهات المنكرة بين الحين والآخر.

فمرة تثار الشبهات حول تطبيق الشريعة الإسلامية، ومرة عن الحدود، وثالثة عن حقوق المرأة، وهكذا في سلسلة لا تنتهي من التآمر على الدين الإسلامي.

وهذا من الابتلاء الذي جرت سنة الله تعالى في خلقه أن يبتلي به رسله، والدعاة إلى سبيله. والتاريخ شاهد على ذلك، فقد أثيرت الشبهات على الإسلام منذ الأيام الأولى لبعثة النبي ﷺ.

وقد سلكوا في تحقيق ذلك جميع الوسائل المتاحة لهم، وكان من أشدها خطراً بث الشبهات في المجتمعات الإسلامية، التي كان من آثارها السيئة تأثر عدد من المسلمين بها، ليس من العامة فقط، بل من المنتسبين للدعوة على تفاوت فيما بينهم.

بل إن بعض المفكرين اليوم يتناول بعض الموضوعات الإسلامية المهمة على استحياءٍ، وفي أعماقهم تأثر بما يطرح من شبهات.

فهذا الشيخ محمد الغزالي في معرض تعليقه على منع شهادة المرأة في القصاص والحدود -بعد رفضه لذلك-: (ولست أحب أن أوهن ديني أمام القوانين العالمية؛ بموقف لا يستند استناداً قوياً إلى النصوص القطعية، وإذا كان المسلمون الآن أكثر

---

(١) الاستشراق والمستشرقون: اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة، وهذه الميادين وإن كانت عن الشرق بصفة عامة فهي تهتم بالإسلام والمسلمين بصفة خاصة، وكل ما يتصل بهم في توجهاتهم العقدية والحياتية؛ من أجل الوصول إلى أهداف غير علمية على الإطلاق، ومن أجل تحقيق السيطرة المادية والمعنوية على بلاد الإسلام. انظر: "الاستشراق والمستشرقون"، سيد أحمد فرج (ص١٧)، و"أضواء على الاستشراق والمستشرقون"، محمد دياب (ص١٠)، و"الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (٢/ ٦٨٧)

من مليار نفس، فما معنى التطويح بكرامة خمسمائة مليون امرأة، لقول أحد من الناس)[1].

وفي هذا مطالبة صريحة بتغيير الاجتهاد في هذه المسألة[2]؛ لا لشيء إلا مراعاة للقوانين العالمية. وهذا من عجيب الحديث العلمي، وغريب العرض لمنهج الدعوة الإسلامية[3].

٤ - انشغال كثير من الدعاة بالجهاد الدفاعي[4]:

يعتبر هذا السبب شديد الصلة بالذي قبله؛ فمن جراء توالي الشبهات على الإسلام وأهله من قبل أعداء الدين في الداخل والخارج، انشغل علماء الأمة ودعاتها ومفكروها للدفاع عن الإسلام، ودفع الشبهات وإبطالها نصرة لدين الله عز وجل.

فنشأ ما يسمى بـ«الفكر الدفاعي» الذي استهلكت فيه طاقات عقلية، وفكرية هائلة.

ولما كان موقف الدفاع -أحياناً- موقف ضعف، كان بعضهم يجره الحرص على تبرئة ساحة الإسلام، إلى نفي بعض الحقائق الثابتة، أو نسبة بعض الآراء الغريبة إلى الإسلام.

فمن يدافع عن الإسلام -مثلاً- في مسألة الجهاد وهجوم المستشرقين عليه، قد يشتط فيزعم أن الحرب في الإسلام دفاع فقط لا هجوم، ثم تجده يلوي أعناق النصوص، والأحداث التاريخية؛ لكي يفسرها على وفق ما ذهب إليه.

---

(١) "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، محمد الغزالي (ص٥٨).

(٢) انظر: "الكافي"، للإمام أحمد (٤/ ٢٨١)، و"المجموع شرح المهذب"، للنووي (٢٠/ ٢٦٠)، ونقل ابن المنذر الإجماع على عدم قبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص. انظر: "فتح الباري"، للحافظ ابن حجر (٥/ ٢٦٦).

(٣) انظر: "أزمة الحوار الديني"، جمال سلطان (ص٤٨-٥٠).

(٤) هذا السبب وإن كان شديد الصلة بما قبله، إلا أني آثرت إفراده بالحديث لأهميته.

ولعل أول من تبنى هذا الزعم من دعاة هذا الاتجاه هو سيد خان، ثم تلقفه السائرون على خطاه في التجديد العصري، وتقريب الإسلام إلى المفاهيم الغربية، وعلى رأس هؤلاء تيار المدرسة الإصلاحية بزعامة الأفغاني ومحمد عبده، وشاعت في كتابات بعض المفكرين الإسلاميين الدعوة إلى نبذ العنف، وأن يحل التعايش السلمي محل الحروب بين الدول والشعوب، وقذفوا حاملي لواء الجهاد ضد الكفار بأقذع الألفاظ، يقول الشيخ "محمد الغزالي": (وما نلوم المبشرين والمستشرقين فيما اختلقوا من إفك، وإنما نلوم نفراً من الناس، لبس أزياء العلماء وهم سوقة، وانطلق في عصبية طائشة، يزعم أن الإسلام يمهد لحرب الهجوم، وينشر دعوته بالسيف)[١].

ويدافع الشيخ "وهبة الزحيلي"[٢] عن قضية الجهاد في الإسلام بروح مهزومة، وينتهي إلى أن الجهاد ما شرع إلا لرد العدوان، وأن المسلمين ما قاتلوا إلا من قاتلهم

---

(١) "الدعوة تستقبل قرنها الخامس عشر"، محمد الغزالي (ص١٨).

(٢) ولد في مدينة دير عطية من نواحي دمشق عام ١٩٣٢م، وكان والده حافظاً للقرآن الكريم، محباً للسنة النبوية. درس الابتدائية في بلد "الميلاد" في سورية، ثم المرحلة الثانوية في الكلية الشرعية بدمشق مدة ست سنوات، تابع تحصيله العلمي في كلية الشريعة بالأزهر، فحصل على الشهادة العالية عام ١٩٥٦م. ثم حصل على إجازة تخصص التدريس من كلية اللغة العربية بالأزهر، وصارت شهادته العالمية مع إجازة التدريس. درس أثناء ذلك علوم الحقوق وحصل على ليسانس الحقوق من جامعة عين شمس عام ١٩٥٧م. نال دبلوم معهد الشريعة الماجستير عام ١٩٥٩م من كلية الحقوق بجامعة القاهرة. حصل على شهادة الدكتوراه في الحقوق «الشريعة الإسلامية» عام ١٩٦٣م، وموضوع الأطروحة "آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بين المذاهب الثمانية والقانون الدولي العام". عين مدرساً بجامعة دمشق عام ١٩٦٣م، ثم أستاذاً مساعداً سنة ١٩٦٩م، ثم أستاذاً عام ١٩٧٥م، وعمله التدريس والتأليف والتوجيه وإلقاء المحاضرات العامة والخاصة، والتخصص الدقيق في الفقه وأصول الفقه، ويدرّسهما مع الفقه المقارن في كلية الشريعة ومواد الشريعة في كلية الحقوق بجامعة دمشق والدراسات العليا فيهما. انظر: "الموقع الرسمي لوهبة الزحيلي"، على الشبكة العنكبوتية، و"الموسوعة الحرة" اليكيبيديا (مادة وهبة الزحيلي).

وأظهر لهم العداء، حيث يقول: (. . . وبذلك يظهر لدينا أن الباعث على القتال في الإسلام هو دفع العدوان، وإرساء قواعد الحرية الدينية لشعوب الأرض؛ بحيث يمكنهم النظر في الإسلام. . . وعلى هذا النهج سار المسلمون، فما كانوا يفاجئون قوماً بحرب إلا بعد أن يظهر فيهم روح العداء، ومعارضة الدعوة، والوقوف في وجهها، والتحقير من شأنها)[1].

ويرى الشيخ "محمد رمضان البوطي"[2] رأي الزحيلي نفسه، ويذهب إلى أن مصدر مشروعية الجهاد القتالي في الشريعة هو دفع المعتدين، ورد غائلتهم، والقضاء على الأخطار الوافدة من قبلهم[3].

عموماً فقد أصبحت قضايا الجهاد والجزية، وقضايا الحدود، والمرأة، وتعدد الزوجات. . . وغيرها، لا تطرق من قبل دعاة هذا الاتجاه إلا من خلال منطق ضعيفٍ ومهزوم.

ومن يراجع كتاب "آثار الحرب في الفقه الإسلامي" للدكتور وهبة الزحيلي،

---

(١) "آثار الحرب في الفقه الإسلامي"، وهبة الزحيلي (ص٩٠-٩١).

(٢) هو محمد سعيد رمضان البوطي، ينحدر البوطي من أصل كردي. ولد عام ١٩٢٩م في قرية "جيلكا" التابعة لجزيرة بوطان (ابن عمر)، الواقعة في تركيا قرب حدود العراق، ثم هاجر مع والده ملا رمضان البوطي إلى دمشق، وله من العمر أربع سنوات. أنهى دراسته الثانوية الشرعية في معهد التوجيه الإسلامي بدمشق، التحق عام ١٩٥٣م بكلية الشريعة في جامعة الأزهر، وحصل على شهادة العالمية منها عام ١٩٥٥م. عين مدرساً في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ١٩٦٥م، ثم وكيلاً لها، ثم عميداً لها. اشترك ولا يزال، في مؤتمرات وندوات عالمية كثيرة، وله جهود واضحة في دعم اتجاهات التصوف، والنيل من أئمة السلف، له كتب عدة من أشهرها "الجهاد في الإسلام". انظر: "الموقع الرسمي لمحمد سعيد البوطي"، على الشبكة العنكبوتية، و"الموسوعة الحرة" اليكيبيديا (مادة محمد سعيد البوطي) بتصرف.

(٣) "الجهاد في الإسلام"، محمد سعيد البوطي (ص٩٣).

وكتاب "العلاقات الدولية في الإسلام" للشيخ محمد أبو زهرة على سبيل المثال، يجد شواهد على ذلك[1].

٥ - التأثر بالفرق القديمة:

لما كانت المعتزلة هي أبرز الفرق الكلامية تقديساً للعقل وتعظيماً له حسب مفهومهم المنحرف؛ أُطلق عليهم "المدرسة العقلية الأولى"؛ وذلك لأنهم منحوا العقل منزلة فوق المنزلة التي منحها له الشرع.

ولما كان أيضاً أصحاب الاتجاه العقلاني يشتركون معهم في تقديس العقل وتقديمه على النقل عند توهم التعارض أطلق عليهم كثير من الباحثين اسم "المدرسة العقلية الحديثة"[2].

والمتأمل لهاتين المدرستين قديماً وحديثاً يجزم بأنها تشكل مجموعة واحدة، متشابهة ومتكاملة، وأن الحديث عنها في حقيقته امتداد طبيعي للحديث عن المدرسة القديمة[3].

وهذا التشابه نلمسه في جوانب عديدة في المدرستين، في أصولهما ومناهجهما، وفي وسائلهما وغاياتهما، وأوضح جوانب التشابه يتجلى في إشادة رواد المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة ورجالها.

يقول مثلاً الدكتور "محمد عمارة": (لقد انقضت المعتزلة كفرقة، ولكنها استمرت نزعة عقلية، وفكراً قوميّاً، وأصولاً فكرية، من خلال فرق أخرى تأثرت

---

(١) وقد ناقش هذه الدعوى عدد من الباحثين من أمثال: د. سعيد الزهراني في كتابه "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين" (ص٧٢٢-٧٢٧)، والأخت مضاوي البسام في كتابها "موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء" (ص٥٨٦-٥٩١)، وهناك مقالة للإمام عبد العزيز بن باز في الرد على هذه الدعوى بعنوان (ليس الجهاد للدفاع فقط)، ضمن مجلة البحوث العلمية، العدد (٤١).

(٢) انظر: "منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير"، د. فهد الرومي (ص٤٣) وما بعدها.

(٣) انظر: "الاتجاهات العقلانية الحديثة"، د. ناصر العقل (ص٥٥).

بها، ومن خلال البصمات التي طبعتها على المجرى العام، الخالد والمتدفق والمتطور، لفكر العرب المسلمين)[1].

ويقول أيضاً: (كان التوحيد بمعناه النقي المبرأ من الشبهات هو الذي دعا المعتزلة لنفي القدم عن القرآن ...)[2].

ويخصص "محمد عمارة" كتاباً كاملاً هو "المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية" لينصر فيه قولهم في القدر. ويقول عن شيخهم عمرو بن عبيد[3]: (علامة بارزة على طريق تطور العقل العربي المسلم، وعلم من الأعلام الذين صنعوا النشأة الأولى للتيار العقلاني في تراثنا)[4].

ويمكن إجمال تأثير الفكر الاعتزالي المباشر وغير المباشر على هذا الاتجاه بما يلي[5]:

١ - المغالاة في تعظيم العقل، وتقديمه على النقل.

---

(١) انظر: "تيارات الفكر الإسلامي"، د. محمد عمارة (ص٨٨).

(٢) "نظرة جديدة إلى التراث"، د. محمد عمارة (ص٩١).

(٣) هو عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري (٨٠ - ١٤٤ هـ)، شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين. واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. له رسائل وخطب وكتب، منها "التفسير" و"الرد على القدرية". وقد بدعه بعض العلماء: كيحيى بن معين، والنسائي، وابن حبان، والجوزجاني وغيرهم. توفي بمران (بقرب مكة) سنة ١٤٤هـ. انظر: "الميزان"، للإمام الذهبي (٣/ ٢٧٣)، و"أحوال الرجال"، للجوزجاني (ص١٠٨).

(٤) "مسلمون ثوار"، د. محمد عمارة (ص١٦١).

(٥) للاستزادة انظر: "العصريون معتزلة اليوم"، ليوسف كمال (ص٣٠) وما بعدها، و"العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون"، علي الحلبي (ص٥١) وما بعدها، و"الاتجاهات العقلانية الحديثة"، د. ناصر العقل (ص٥٥) وما بعدها، و"موقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية"، د. الأمين الصادق (٢/ ١٨٣) وما بعدها، "موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي"، سعد العتيبي (ص٣٩).

٢ - تأويل القرآن حين يتعارض -في الظاهر- مع معقولاتهم، أو مع الواقع.

٣ - رد الحديث عند -ظن تعارضه- مع ظاهر القرآن، فضلاً عن رده إذا خالف العقل.

٤ - عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة، بحجة ظنيتها.

٥ - الجرأة في رد أحاديث الصحيحين.

٦ - التقليل من شأن علم مصطلح الحديث.

٧ - الجرأة في إنكار بعض الغيبيات الثابتة[1].

---

(١) سأذكر أمثلة على ذلك في الباب الثالث.

المبحث الثالث
نظرة الغرب لهذه الدعوة في العالم الإسلامي

يرقب الغرب الإسلام بعيون كثيرة، ولدوافع وبواعث متعددة، فهناك العداء الديني التاريخي، والمصالح الغربية الحيوية في العالم الإسلامي، والخوف المتأصل من منافس يزيل سيادة الغرب، وهناك غير هذه، ولهذا فإن الغرب يرصد العالم الإسلامي بدقةٍ بالغةٍ، ويتابع كل حركة ويحصي ويحلل ويستشرف، ويوجه ويخطط لمستقبل الإسلام والمسلمين، عن طريق مراكز الأبحاث المتخصصة التي أنشأها لهذا الغرض كمؤسسة راند[1] ... وغيرها، وعن طريق المؤتمرات الخاصة التي يقيمها لأجل

(١) تم تأسيس مؤسسة راند (Research And Development) عام ١٩٤٥م، كان الهدف من تأسيس المؤسسة في الأصل هو "إمداد القوات الأميركية بالمعلومات والتحليلات اللازمة"، إلا أن هذا الهدف توسع لاحقاً عندما أصبحت المؤسسة شبه مستقلة، ليشمل تعاملها واهتمامها معظم المجالات ذات العلاقات بالسياسات العامة داخل أميركا وخارجها، وقد اتجهت المؤسسة مسلحة بعلاقاتها الواسعة خصوصاً داخل دوائر المال والأمن -البنتاغون-، إلى الاهتمام بقضايا الأمن والشرق الأوسط ومكافحة الإرهاب. انظر: "الإسلام الليبرالي"، محمد إبراهيم مبروك (ص٩٣-١٠٥)، و"مجلة البيان"، العدد (٢١٩)، ذو القعدة ١٤٢٧هـ، و"موقع شفونج للمعارف"، على الشبكة العنكبوتية (http://ar.shvoong.com).

توجيه المجتمعات المسلمة لما يوافق مصالحه[1].

فهل رصد الغرب ظاهرة التجديد في العالم الإسلامي؟ وهل أدرك أنها تخدم مصالحه أم أنها عقبة وصخرة في طريقه يجب أن تحار وتكسر وتزال؟

نحاول الإجابة عن هذا التساؤل من خلال محورين؛ لهما علاقة وطيدة بالاتجاه الغربي.

(١) ومن أشهرها "مؤتمر الشرق الأدنى"، الذي أقيم في جامعة "برنستون" سنة ١٩٤٧م، أعقاب الحرب العالمية الثانية، وكان الهدف منه تتبع تطور الفكر الإسلامي، والحركات الإسلامية في جميع البلاد الإسلامية، وقد قدم فيه عددٌ من المستشرقين رؤاهم وتحليلاتهم، منهم المستشرق "جوب"، حيث قدم مجموعة من البحوث التي قام بها عدد من المستشرقين تحت عنوان (إلى أين يتجه الإسلام؟). وقد عقد مرة أخرى بعد ست سنوات في الجامعة نفسها بتاريخ ١٩٥٣م، وأحضر إليه عدداً من المسلمين من شتى البلاد الإسلامية اختيروا بعناية؛ للمشاركة في نتائج المؤتمر!!. انظر: "الإسلام والحضارة الغربية"، د. محمد محمد حسين (ص١٠١-١٢٥) بتصرف.

المطلب الأول: نظرة المستشرقين[1]:

ينظر الاستشراق إلى حركات التجديد العصراني للإسلام بنظرة التفاؤل نفسها التي ينظر بها المنصرون-المبشرون-، ويعقد على هذه الحركة آمالاً عريضة لتطوير الإسلام -على وفق ما يريده الغرب-، ولا يكتفي الاستشراق بالآمال والأماني، بل له وسائله الخاصة لدفع المسلمين في هذا الاتجاه. والذي يهمنا هنا أن نبرز موقفه من هذه الحركات.

فهذا المستشرق الإنجليزي "جب"[2] يقول عن هذه الحركة: (لسوء الحظ ظل قسم كبير من المسلمين المحافظين ولا سيما في الهند لا يخضعون لهذه الحركة الإصلاحية المُهدِّئة، وينظرون إلى الحركة التي تزعمتها "عليكرة" الهند، ومدرسة "محمد عبده" بمصر نظرة كلها ريبة وسوء ظن، لا تقل عن ريبتهم في الثقافة الأوربية نفسها)[3].

---

(١) لم أقف على ثناء لأحد المستشرقين يثني به على أحد المعاصرين من أصحاب الاتجاه العقلاني، لكن جل المستشرقين انصب ثناؤهم على محمد عبده ومدرسته، ولاشك في أن أصحاب هذا الاتجاه يصرِّحون في مؤلفاتهم ومؤتمراتهم أنهم ينتمون إلى هذه المدرسة، بل تجدهم عند حديثهم عن محمد عبده يصفونه "بالإمام"، فثناء المستشرقين على محمد عبده ومدرسته هو في الحقيقة ثناء على كل من انتسب إليها.

(٢) هو: السير هاملتون جوب، المولود عام ١٨٩٥م. من أعلام المستشرقين المعاصرين. كان عضواً للمجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة. ودرس اللغة العربية وقواعدها، وتمرس فيها. ثم عمل أستاذاً لها في عدد من الجامعات الأوربية، وقد تولى إدارة مركز دراسات الشرق الأوسط. من آثاره: "المدخل إلى تاريخ الأدب العربي"، "وما هو الإسلام"، و"الاتجاهات الحديثة في الإسلام"، وغيرها كثير-توفي عام (١٩٧١م). انظر: "المستشرقون"، نجيب العقيقي (ص٣١)، و"الاستشراق والمستشرقين"، مصطفى السباعي (ص٤٠).

(٣) نقلاً عن "مجلة المجتمع"، مقال بعنوان "إلى أين يتجه الإسلام"، العدد (٣٦٤)، ٩/٩/١٣٩٧هـ.

ثم بين "جب" دور الاتجاه التجديدي الحديث في العالم الإسلامي، بقوله: (إنَّ في كل البلاد الإسلامية -باستثناء شبه جزيرة العرب وأفغانستان وبعض أجزاء من أواسط إفريقيا- حركات معينة تختلف قوة واتساعاً، ترمي إلى تأويل العقائد الإسلامية، وتنقيحها... وقد اتجهت مدرسة محمد عبده بكل فروعها وشعبها نحو تحقيق هذا الهدف) ثم ذكر (أنَّ الأب "بانيرث" المبشر يرى أن حركة الإصلاح الإسلامي على النحو الذي تسير فيه الآن، يجب أن تقابل من المسيحية الغربية بالتشجيع)[1].

ويعلل المستشرق المجري المتعصب "جولد زيهر"[2] سبب ثنائهم على رواد هذا الاتجاه الأوائل قائلاً: (إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدنية الغربية، وخضوع الملايين الفقيرة منهم لدول غير إسلامية؛ وذلك بسبب ما قام به الأوربيون من الفتح والاستعمار، وكذا مساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية، نتيجة لغزو المدنية الغربية لبلادهم، كل هذه العوامل قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة، وفي علاقتها بما توارثته من نظريات وتقاليد دينية، وكانت هذه النظريات والتقاليد في حاجة شديدة ملحة إلى التقريب والملاءمة بينها وبين الظروف الجديدة.

وقد اهتدت هذه الطبقة المستنيرة إلى العمل على نقد التعاليم الإسلامية، والتفرقة بين معالم الإسلام الأصلية والزيادات التاريخية التي أضيفت إليه عن طريق الإجماع، والتي يسهل تضحيتها في سبيل حاجات المدنية ومقتضيات العمران.

(١) نقلاً عن "الفكر الإسلامي المعاصر"، غازي التوبة (ص٦١-٦٢).

(٢) جولد زيهر أو تسهير: مستشرق مجري يهودي، رحل إلى سورية وفلسطين ومصر، ولازم بعض علماء الأزهر. له تصانيف باللغات: الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية. ترجم بعضها إلى العربية. من مؤلفاته: "ديوان الحطيئة"، و"فضائح الباطنية"، و"العقيدة والشريعة" وغير ذلك، مات سنة ١٩٢١م. انظر: "الأعلام"، للزركلي (١/ ٨٤)، و"الاستشراق والمستشرقون"، مصطفى السباعي (ص٣١-٣٢).

ولكن كانت الحاجة، من جهة أخرى، ماسَّة إلى الدفاع عن الإسلام والإشادة به؛ لصد الحملات الأجنبية التي سُدِّدت للطعن في الإسلام، والغض من مآثره الثقافية، كما كانت الحاجة ماسَّةً إلى أن تزول عن تعاليمه وصمة مناقضتها للحضارة، وإثبات مرونة الأحكام والأوضاع الإسلامية وسهولة تشكلها، كي تطابق حاجات الجنس البشري في كل زمان ومكان.

وهذه الميول العقلية التي رمت إلى التوفيق بين الحياة والفكر الإسلاميين، وبين مطالب الحضارة الغربية التي نفذت إليهما، شايعها على الأخص المستنيرون من مسلمي الهند، وعضدوا نشاطها الاجتماعي والأدبي، وساهموا في جهودها الخصبة المنتجة.

وهذه الروح العصرية التي بدأ ظهورها في الهند، قد أثرت في التفكير الديني في البلاد الإسلامية الأخرى، مصحوبة بغيرها من المؤثرات، ومع ذلك فالأثر الهندي لا يزال ضعيفاً إلى اليوم.

ومن البلاد الإسلامية التي تأثرت بنزعة التجديد مصر وتونس والجزائر والأقطار التتارية الخاضعة للحكم الروسي.

وقد مال أشياع الماضي المستمسكون به إلى تسمية هذه الجهود بالاعتزال الجديد)[1].

ويتحسر المستشرق "جب" على عدم انتشار المنهج التجديدي في البلاد العربية كما هو في الهند، فيقول: (ولا نجد حتى الآن إلا في الهند وفي تركيا نوعاً ما، مجددين شرعوا بإعادة النظر في أسس الشريعة. أما في الأمكنة الأخرى فإن المجدد لا يختلف عن المحافظ لاهوتياً إلا بمقدار ما يبين تبريراً جديداً للإسلام تبعاً للخطوط

(١) "العقيدة والشريعة في الإسلام"، جولد زيهر (ص٢٥٨-٢٥٩) بتصرف.

التجديدية السطحية نوعاً، والتي من شانها أن تسترعي انتباه القارئ السطحي في روحه التجديدية)[1].

كما يرى المستشرق "جب" أن الفضل يعود للشيخ "محمد عبده" في بذر الفكر التنويري التجديدي في أروقة أكبر معقلٍ للإسلام في ذلك الوقت، حيث يقول: (إن مدرسة الشيخ محمد عبده تشكل التتمةً الضرورية لحملة التطهير في الإسلام، على صعيد الثقافة الدينية... فقد هدف الشيخ محمد عبده إلى توسيع قواعد التعليم لاسيما في جامعة الأزهر.

وفي إحدى مقالاته في الأهرام ١٨٧٦م، وكان وقت إذن متأثراً بجمال الدين، شدد الشيخ على وجوب تعلم المعارف العصرية إلى جانب الكتب العربية التقليدية في الفقه والدفاع عن العقيدة.

وما هي إلا سنوات حتى استطاع بصفته موجهاً للجنة الإدارية في الأزهر سنة ١٨٩٥م، أن يدخل إصلاحات جديدة مفيدة. لكن جميع جهوده في سبيل توسيع البرامج قد باءت بالفشل؛ نظراً لمعارضة العلماء.

إلا أن حماسه لم يذهب سداً، فقد عاش تأثيره في نفوس الشباب حتى بعد وفاته.

وإذا كانت جامعة الأزهر قد دخلت إليها فيما بعد تعليم التاريخ والجغرافيا وعناصر العلوم الطبيعية، فإنما تم ذلك نتيجة اختمار الروح الجديدة التي بذرها الشيخ محمد عبده في النشء الجديد)[2].

---

(١) "الاتجاهات الحديثة في الإسلام"، هاملتون جوب (ص٨١).
(٢) "الاتجاهات الحديثة في الإسلام"، هاملتون جوب (ص٦٧-٦٨) بتصرف.

ولعله يكفي هنا أن ننقل عن المستشرق "جب" رأيه في تلامذة محمد عبده، حيث يقول: (إن تلامذته هم من أولئك الذين تعلموا على الطريقة الأوربية؛ وذلك من ناحيتين أولاهما: أن ما كتبه الشيخ كان بمثابة درعٍ واقيةٍ للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين؛ فإن عظمة اسمه قد ساهمت في نشر أخبار لم تكن تنشر من قبل، ثم إنه قد أقام جسراً من فوق الهوة السحيقة بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورد من أوربا، الأمر الذي مهد للطالب المسلم أن يدرس في الجامعات الأوربية دون خشية من مخالفة معتقده، وهكذا انفرجت مصر المسلمة بعد كبت.

فقد ساهم الشيخ محمد عبده أكثر من أي شخصٍ آخر في خلق اتجاه أدبي جديد في إطار الروح الإسلامية)[1].

يقول الدكتور "محمد محمد حسين" عن محمد عبده: (كثرة من النصوص في كتب ساسة الغرب ودارسيه تصور رأيهم فيه وفي مدرسته وتلاميذه ومكانه من الفكر الحديث، وهي جميعاً تتفق على تمجيده والإشادة به وبما أداه للاستعمار الغربي من خدمات؛ بإعانته على تخفيف حدة العداء بينه وبين المسلمين...)[2].

أما الجاسوس البريطاني "الفريد سكاون بلنت"، فيصف دعوتهم بأنها (الإصلاح الديني الحر)، ويصفهم بأنهم (زعماء الإصلاح في الأزهر)، ويصف مدرستهم بأنها (تلك المدرسة الواسعة التقية)[3].

بل بلغ من عناية المستشرقين بدعاة التجديد العقلاني أن تبنوا بعض أطروحاتهم العلمية بالترجمة والنشر بشتى اللغات[4].

---

(١) "الاتجاهات الحديثة في الإسلام"، هاملتون جوب (ص٧٠).

(٢) "الاتجاهات الوطنية الحديثة في الأدب المعاصر"، د. محمد محمد حسين (١/ ٣٢٨).

(٣) "التاريخ السري لاحتلال إنجلترا"، الفرد سكاون بلنت (ص٧٦).

(٤) "الإسلام والحضارة الغربية"، محمد محمد حسين (ص١٦٢).

وفي العصر الحديث أعلنت مؤسسة "راند" الأمريكية، ضرورة أن تتعاون الإدارة الأمريكية مع التيارات المعتدلة -في نظرهم- ودعمها بكل ما تستطيع، يقول الدكتور باسم خفاجي: (أصدرت مؤسسة راند الأمريكية مؤخراً تقريراً بعنوان "بناء شبكات مسلمة معتدلة"، يقدم توصيات محددة وعملية للحكومة الأمريكية... بأن تدعم الإدارة الأمريكية قيام شبكات وجماعات تمثل التيار العلماني والليبرالي والعصراني في العالم الإسلامي؛ لكي تتصدى تلك الشبكات والجماعات لأفكار وأطروحات التيارات الإسلامية التي يصنفها التقرير بالمجمل بأنها "تيارات متطرفة".

كما يؤكد التقرير على الحاجة لأن يكون مفهوم الاعتدال ومواصفاته مفاهيم أمريكية غربية، وليست مفاهيم إسلامية... وتشير الدراسة إلى أن نقطة البدء الرئيسة التي يجب على الولايات المتحدة العناية بها في بناء شبكات من المسلمين المعتدلين تكمن في تعريف وتحديد هوية هؤلاء المسلمين.

وفي هذا الصدد تشير الدراسة إلى أنه يمكن التغلب على صعوبة تحديد ماهية هؤلاء المعتدلين من خلال اللجوء إلى التصنيفات التي وضعتها بعض الدراسات السابقة التي قام بها بعض باحثي معهد "راند".

ولهذا الغرض فقد وضعت الدراسة بعض الملامح الرئيسة التي يمكن من خلالها تحديد ماهية الإسلاميين المعتدلين، أهمها ما يلي:

١ - القبول بالديمقراطية: يعتبر قبول قِيَم الديمقراطية الغربية مؤشراً مهماً على التعرف على المعتدلين؛ فبعض المسلمين يقبل بالنسخة الغربية للديمقراطية، في حين أن بعضهم الآخر يقبل منها ما يتواءم مع المبادئ الإسلامية؛ خصوصاً مبدأ "الشورى" ويرونه مرادفاً للديمقراطية. كما أن الإيمان بالديمقراطية يعني في المقابل رفض فكرة الدولة الإسلامية.

٢ - القبول بالمصادر غير المذهبية في تشريع القوانين: وهنا تشير الدراسة إلى أن أحد الفروق الرئيسة بين الإسلاميين المتطرفين والمعتدلين هو الموقف من مسألة تطبيق الشريعة.

٣ - احترام حقوق النساء والأقليات الدينية: وفي هذا الصدد تشير الدراسة إلى أن المعتدلين أكثر قبولاً بالنساء والأقليات المختلفة دينياً، ويرون بأن الأوضاع التمييزية للنساء والأقليات في القرآن يجب إعادة النظر فيها؛ نظراً لاختلاف الظروف الراهنة عن تلك التي كانت موجودة إبَّان عصر النبي محمد ﷺ.

٤ - نبذ الإرهاب والعنف غير المشروع.

ومن الملفت للنظر أن التقرير يؤكد أهمية استخراج النصوص الشرعية من التراث الإسلامي، والتي يمكن أن تدعم هذه اللائحة وتؤكدها، وأن يُستخدَم الدعاة الجدد (أو الدعاة من الشباب كما أسماهم التقرير)؛ لتحقيق ذلك والقيام بهذا الدور... ويؤكد التقرير على أهمية الاعتناء الأمريكي بالتعاون مع المعتدلين - وفق المفهوم الذي قدمته الدراسة - من العالم المسلم، مع التركيز على... الدعاة الجدد المعتدلين... ويرى التقرير أن على الولايات المتحدة أن تقدم المساعدة للمؤسسات القائمة لهذه الفئة، وأن تساهم الولايات المتحدة بدور قيادي في تكوين مؤسسات أخرى تدعم التيار المعتدل حسب المفهوم الأمريكي، وأن تساهم في تشجيع تكوين بيئة ثقافية وفكرية واجتماعية تدعم وتسهل وتشجع قيام المزيد من هذه المؤسسات التي تخدم المصالح الأمريكية وتواجه التيار الإسلامي...)[1]، ولا شك أن ما ينادي به كثير من دعاة هذا الاتجاه يخدم إلى حدٍّ كبير هذا التوجه بغض النظر عن مقاصدهم؛ فالدعوة إلى الديمقراطية، والمناداة بحقوق المرأة والأقليات غير الإسلامية في الدول

(١) "مجلة البيان"، د. باسم خفاجي، مقال بعنوان: (المفهوم الأمريكي للاعتدال الإسلامي قراءة في تقرير راند ٢٠٠٧م)، عدد شهر ربيع الآخر ١٤٢٨هـ، بتصرف.

الإسلامية، ونبذ فكرة جهاد الطلب وقصره على جهاد الدفع وتسميته بالمقاومة المشروعة بدل المصطلح الشرعي، والتنقيب في كتب الفقه بحثاً عما يتفق مع هذا الطرح؛ شعار كثيرٍ منهم.

فما سبق مجرد غيضٍ من فيضٍ لتلك العلاقة؛ ذلك أن الاستشراق لم يكن ليسعَ لمد يد المعونة، ويكيل المدحَ والثناءَ لأصحاب هذا التوجه إلا عن علمٍ مسبقٍ بمدى تحقيق هذا الاتجاه لكثير من أهدافه، فكانوا وسيلة استغلها الغرب لتحقيقِ مصالحه في المجتمع المسلم، سواء شعروا أو لم يشعروا.

المطلب الثاني: نظرة العلمانيين[1]:

لقد عرف العلمانيون حقيقة أفكار دعاة التجديد، وأنها تمهد لأفكارهم، وتجد القبول في المجتمعات الإسلامية؛ نظراً لوجهتها الإسلامية -في نظرهم- من جهة، وكونها تصدر من قبل رجالٍ يشار إليهم بوصفهم إسلاميين من جهة أخرى.

ولهذا فقد تترسوا بهم، ووجدوا فيهم خير مطية يمتطونها لاختراق المجتمعات الإسلامية، وذلك من خلال ما طرحوه من أفكار متنوعة مناسبة لهم، والتي تؤدي إلى شق وحدة الصف المسلم؛ لمخالفتها لصريح الكتاب والسنة، ومن ثم يسهل على العلمانيين التسويق لأفكارهم في المجتمعات الإسلامية ومن ثم التمكن منها.

فالطائفتان تلتقيان في نهاية الأمر حول أكثر من قضية: كالتقارب بين الأديان، والدعوة للديمقراطية الغربية، والتهوين من شأن الحكم بما أنزل الله، والتحايل على إسقاط أحكام الشريعة لاسيما الحدود، والدعوة إلى تحرير المرأة.. إلخ.

لهذا: فإن عقلاء الباحثين ممن ينظرون إلى مآل الأفكار لا حاضرها، سواء كانوا من الإسلاميين أو من غيرهم لم يخفَهم هذا الالتقاء بين الطائفتين، ورأوا أن الطائفة العقلانية الإسلامية التي تتبنى فكرة التجديد إنما هي في كثيرمن الأحيان بوابة وقنطرة

---

(١) العلمانية: هي دعوة إلى إقامة الحياة على العلم الوضعي والعقل ومراعاة المصلحة بعيداً عن الدين. وتعنى في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم SCIENCE، وقد ظهرت في أوروبا منذ القرن السابع عشر، وانتقلت إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر، وانتقلت بشكل أساسي إلى مصر وتركيا وإيران ولبنان وسورية ثم تونس ولحقتها العراق في نهاية القرن التاسع عشر. أما بقية الدول العربية فقد انتقلت إليها في القرن العشرين، وقد اختيرت كلمة علمانية لأنها أقل إثارة من كلمة لا دينية. ومدلول العلمانية المتفق عليه يعني عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع وإبقاءه حبيساً في ضمير الفرد لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه، فإن سمح له بالتعبير عن نفسه ففي الشعائر التعبدية والمراسم المتعلقة بالزواج والوفاة ونحوهما. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص٦٧٩).

للعلمانية. وأنه لا مكان في جميع الأفكار التي طرحوها للون الرمادي الذي يزعمون أنهم يتبنونه، وأنه وسط بين الأبيض والأسود، فهذا اللون -في الحقيقة- لا يوجد إلا في الأذهان، أما في أرض الواقع فلا مجال إلا بالتزام أحكام الإسلام وهو اللون الأبيض، أو اللحاق بركب العلمانيين، وهو اللون الأسود.

ومن ادعى أنه سيسير بينهما فهو واهم، وعن قريب هو صائر إلى أحدهما - إلا أن يشاء الله تعالى- كما حدث لتلاميذ مدرسة محمد عبده؛ حيث انضم أكثرهم إلى العلمانية الخالصة، وتراجع قلة منهم عندما عرفوا مصير السير وراء الأفكار التوفيقية الرمادية؛ كمحمد رشيد رضا[1].

يقول الدكتور "محمد جابر الأنصاري" واصفاً مآلات هذا الفكر، قائلاً: (فالحاصل أن إدخال الأفكار الوافدة ضمن المركب التوفيقي لا يضمن أنها ستبقى دون تأثير خطير، وأنها ستظل منضبطة بالحدود الاعتقادية الدينية. فهي نظراً لكونها جزيئات من حضارة أخرى ذات محتوى اعتقادي مغاير، فإنها تحتفظ في باطنها بطبيعتها الأصلية الخاصة المعدية، والمباينة للطبيعة الإسلامية، وتتحرك - بوعي أو دون وعي من التوفيقيين الذين قبلوها بشروطهم وضوابطهم- حسب منطقها الذاتي وقوانينها الحركية الوافدة معها من كيانها الحضاري الأول، إلى أن تخلق ديناميكية مستقلة تؤثر على المركب الفكري التوفيقي كله، وتوجهه وجهة جديدة لم تكن في حسبان التوفيقيين في البداية، أو تخل بالمعادلة كلها لتشق طريقها في تيار متميز خارج مجرى التوفيق. هذا إذا لم تنشطر التوفيقية إلى نقيضيها نتيجة لذلك.

(١) إلا أنه بقي لديه بعض التأثر بأفكار هذه المدرسة، فرجوعه لم يكن رجوعاً كاملاً، ويظهر ذلك جلياً من خلال مجلة المنار، وتبنيه لبعض الآراء العصرية التوفيقية.

وهذا ما يفسر خروج أشهر العلمانيين في الفكر العربي مثل لطفي السيد وطه حسين من تحت العباءة التوفيقية للشيخ محمد عبده)[1].

يقول "ألبرت حوراني" عن محمد عبده: «كان يريد أن يقيم سداً في وجه الاتجاه العلماني يحمي المجتمع الإسلامي من طوفانه، ولكن الذي حدث هو أن هذا السد قد أصبح قنطرة للعلمانية عبرت عليها إلى العالم الإسلامي؛ لتحتل المواقع واحداً تلو الآخر، ثم جاء فريق من تلاميذ محمد عبده وأتباعه فدفعوا نظرياته واتجاهاته إلى أقصى العلمانية»[2].

ويتفق الدكتور "محمد كامل ضاهر" مع ما ذهب إليه الأنصاري وألبرت، حيث يعلق على ذلك بقوله: (أعطى الشيخ محمد عبده تشجيعاً كبيراً للعلمانيين ومنطلقاتهم الفكرية، بل إنهم اعتمدوا على الكثير من آرائه لدعم اتجاهاتهم وحركتهم في مجتمع مشبع بالقيم والتقاليد الدينية الراسخة. فماذا يطلب العلمانيون أكثر من رأيه في السلطتين الزمنية والدينية؟! ونظرته إلى العقل، ودوره في تنظيم شؤون الحياة والمجتمع؟ ورأيه في المرأة وفي كثير من المسائل المالية والاجتماعية التي اجتهد فيها لمصلحة الأمة والوطن والفقراء من الناس، وليس للمصالح الفردية؟.

وإذا صح أن معظم ما كتبه قاسم أمين عن المرأة هو من بنات أفكار "محمد عبده" فذلك يعني أن الرجل أصبح في أخريات عمره مشبَّعاً بالأفكار العلمانية الغربية ومتحمساً لها، حتى أنه كان في طليعة الدعاة لإنشاء الجامعة الأهلية المصرية التي افتتحت عام ١٩٠٨م.

---

(١) "الفكر العربي وصراع الأضداد"، د. محمد جابر الأنصاري (ص ٢٦٢).

(٢) نقلاً عن "الإسلام والحضارة الغربية"، محمد محمد حسين (ص٧٨-٧٩).

لقد تركزت إستراتيجيته الحقيقية على إحياء حقائق الإسلام على ضوء الفكر الحديث، وعلى جعل الأخلاق قاعدة الحياة الاجتماعية والفكرية الجديدة في مصر، دون أن يحاول استئصال الماضي أو إحياءه كلياً، بل اعتمد هذا الماضي كأساس لبناء مجتمع متطور توفره ثقافة الغرب العقلية وعلومه الحديثة.

وإذا كان عبده قد حاول أن يكون سداً منيعاً أمام العلمانية المادية التي حملها المهاجرون الشوام المسيحيون إلى مصر، فإن ما طرحه من أفكار تنويرية جعل معظم العلمانيين المسلمين يتخذون من أفكاره سلاحاً يدافعون به عن معتقداتهم الهادفة إلى علمنة كاملة للمجتمع الإسلامي العربي، وفي طليعتهم قاسم أمين وأحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وزملاؤه في حزب الأمة)[1].

ويقول الأستاذ "نعيم عطية": (ولا شك في أن محمد عبده لعب دوراً رئيسياً في محاولة التوفيق بين المبدأ الديني والعلم، وبذلك أعطى العقل سنداً قوياً منتصراً له على التقليد. وفتح في الخط الديني الملتزم ثغرة كبرى أتيح بفضلها للتيار العلمي أن يدخل حلبة الصراع الفكري ويثبت أقدامه قوة قائمة بذاتها.

وكان طبيعياً بالتالي أن يتحول التيار العلمي على صعيد العمل السياسي البحت إلى دعوة للعلمانية وفصل الدين عن الدولة)[2].

بل بلغ من عناية العلمانيين بأصحاب الفكر التجديدي، أن قاموا بصب سيل من الثناء والمديح عليهم، ووصفهم بصفات الاعتدال والوسطية وسعة الصدر والأفق،

---

(١) "الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث"، د. محمد كامل ضاهر (ص ١٩١-١٩٢).

(٢) "معالم الفكر التربوي في البلاد العربية"، بحث منشور ضمن بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدفي تشرين الثاني ١٩٦٦م، في الجامعة الأمريكية ببيروت، بعنوان (الفكر العربي في مائة سنة)، (ص ٤٥٠).

مع لمزهم المتكرر لأهل العلم ودعاة الكتاب والسنة بضيق الأفق، والتحجر، وعدم قبول الآخر. . . إلخ.

فعلى سبيل المثال: فهذا العلماني الشهير الدكتور جابر عصفور في كتابه "هوامش على دفتر التنوير" يهاجم علماء ودعاة الكتاب والسنة، ويصفهم بأقبح الأوصاف. وفي المقابل يكيل المديح لمحمد عبده وتلاميذه، ويختم مديحه قائلاً: (إن كرامة هذه الأمة في التاريخ قد أخذت في الضياع؛ حين ضاعت الحرية العقلية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية، وحين لم نبدأ من حيث انتهى إليه أمثال: طه حسين وأحمد زكي أبو شادي، وحين قمعنا العقل بالتقليد، والشك بالتصديق، وحين استبدلنا بأمثال الشيخ محمد عبده ومحمد فريد وجدي قوماً آخرين)[1].

ومن العجيب أن كثيراً من العلمانيين لا يسمحون لأحدٍ أن يتجرأ بالنقد أو الاعتراض على أصحاب هذا الاتجاه، بل تجدهم يحيطونهم بهالة من القداسة المصطنعة.

يقول الدكتور "محمد محمد حسين": (ومن شاء أن يعرف المكان الصحيح والقيمة الحقيقية لمحمد عبده وللأفغاني أن ينظر في الصحف اليومية والمجلات الدورية وفي كتب الكتَّاب اللبراليين الذين لا يسمحون بأن يُمس أي منهما، والذين يهاجمون بفظاظة وشراسة كل من يمسهما من قريب أو بعيد، مع أن هذه الصحف والمجلات والكتاب لا يُعرفُ عنهم غيرة على الإسلام في غير هذا الموضع، بل إنهم لا يثورون حين يُمس رسول الإسلام ﷺ وأصحابه، ويرون أن ذلك مما تسعه حرية الفكر واختلاف الرأي، بل إنهم يلتزمون التزاماً دقيقاً أن لا يُذكر اسم محمد عبده إلا مقروناً بلقب "الإمام"، ويذكرون اسم الرسول ﷺ مجرداً، ويستكثرون إذا ذُكر

---

(١) "هوامش على دفتر التنوير"، د. جابر عصفور (ص٩٠).

الرجل من أصحابه أن يقولوا "سيدنا فلان" أو يُتبعوه، كما تعود المسلمين أن يقولوا في الدعاء له: رضي الله عنه)[1].

ومن النماذج المعاصرة التي تجسد نظرة العلمانية الحديثة لهذا الاتجاه، ما نجده من ثناء على هذا الاتجاه من قبل "فرج فودة"[2] الذي يعد من رموز العلمانية في البلاد الإسلامية، فهو يقول عن هذا الاتجاه العقلاني: (إنني أعلم أن الكثيرين صادقوا النوايا تماماً في كل ما يدعون إليه، بل إن بعضهم مسلمون معتدلون، يرون أنه من الممكن أن يتواءم الإسلام مع العصر وأن دين الله السمح الذي يدعو للخير والجمال، لا يمكن أن يعترض على الموسيقى والغناء، ولا يمكن أن يعترض على التماثيل المقامة في الميادين... لكني أؤكد أن أصواتهم سوف تكون أضعف الأصوات، بل إنني أدعوهم لأن يصرحوا بما يعانونه الآن من الاتجاهات الإسلامية المتطرفة، لمجرد أن لهم رأياً مختلفاً، وليس في ذلك بدعة أو مفاجأة، فقد حفل التاريخ الإسلامي كله بالمزايدة في التدين)[3].

ويثني "نصر حامد أبو زيد" على فهمي هويدي، قائلاً: (إنه واحد من ممثلي تيار الاعتدال)[4].

---

(١) "الإسلام والحضارة الغربية"، محمد محمد حسين (ص٨٠).

(٢) هو: فرج علي فودة، أحد رؤوس العلمانية بمصر، له كتب عديدة يهاجم بها الحكم الإسلامي، ويطعن في الإسلام وتاريخه، ودعا إلى عدم التمسك بنصوص القرآن الكريم، وكان يقول: لن أترك الشريعة تطبق ما دام فيَّ عرق ينبض، وقد اغتيل في عام ١٨/ ١٢/ ١٤١٢هـ. انظر: "مجلة المجتمع"، عدد (١٠٠٥)، و"مجلة أدب ونقد"، في عددها الصادر بعنوان "فرج فودة شهيد العلمانية والفكر"، عدد (٨٣)، يوليو ١٩٩٢م.

(٣) "قبل السقوط"، فرج فودة (ص٥٧).

(٤) انظر: "نقد الخطاب الديني"، د. نصر حامد أبو زيد (ص٢٩).

ويثني "شاكر النابلسي"[1] على منهج خالد محمد خالد في إعجابه بعدد من الرموز غيرالإسلامية، وثنائه عليهم، حيث يقول: (ويضرب خالد الأمثال على ذلك، من خلال دور كلمات فلاسفة الإغريق، وفلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الصوفية، ومن خلال أستاذه الكبير "غاندي"، الذي يكن له قدسية واحتراماً كبيرين)[2].

هكذا كان دور أصحاب هذا الاتجاه حيث أسهموا في خلخلة المجتمع المسلم، وتهيئة نفسيته لقبول التغريب، فكانوا جسراً وقنطرةً عبرت من خلاله الأفكار العلمانية إلى المجتمعات الإسلامية، فنالوا بحقٍّ ثقة العلمانيين واحترامهم!

* * *

---

(١) شاكر النابلسي: شاكر النابلسي كاتب أردني من مواليد ١٩٤٠م، درس الآداب في مصر، مكث زمناً ليس بالقصير في المملكة العربية السعودية؛ يكتب في بعض صحفها؛ ويدعم الحداثيين السعوديين الناشئين في ذلك الوقت من خلال كتبه النقدية؛ ككتاب "نبت الصمت"، توجهاته القديمة ماركسية؛ كحال معظم الحداثيين؛ إلا أنه سرعان ما أدار الوجهة تجاه الغرب بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، ويصنف اليوم بين من يوصفون بـ"الليبراليين الجدد" في المنطقة العربية. كما يعرف بمجموعة مقالاته والتي تتناول في مجملها الدعوة إلى الإصلاح على الطريقة الليبرالية، وله مشاركات عدة في عدد من الصحف المطبوعة والإلكترونية "كإيلاف" و"جريدة الوطن السعودية" و"العربية". انظر: "سيرة شاكر النابلسي"، على موقعه على الشبكة العنكبوتية، و"الموسوعة الحرة" اليكيبيديا (مادة شاكر النابلسي) بتصرف.

(٢) "ثورة التراث"، شاكر النابلسي (ص٢٣٣).



الباب الثاني

(مصادر التلقي عند دعاة التجديد، والقواعد العامة التي يعتمدون عليها)

وفيه فصلان:

الفصل الأول:

مصادر التلقي عند أصحاب التجديد العقلاني الإسلامي المعاصر.

الفصل الثاني:

القواعد العامة التي استند إليها دعاة التجديد العقلاني الإسلامي المعاصر،عرض ونقد.



الفصل الأول

(مصادر التلقي عند أصحاب التجديد العقلاني الإسلامي المعاصر)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تقديم العقل على النقل، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعظيم العقل.

المطلب الثاني: مناقشتهم في تقديم العقل على النقل.

المبحث الثاني: النصوص الشرعية، وطريقة استشهادهم بها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منهجهم في تلقي النصوص الشرعية، وطريقة استشهادهم بها، ومناقشتهم.

المطلب الثاني: الاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، ومناقشتهم.

المطلب الثالث: الاستدلال بالإسرائيليات، ومناقشتهم.



المبحث الأول
تقديم العقل على النقل

العقل نعمة عظيمة امتن الله بها على بني آدم، وميزهم بها على سائر المخلوقات، غير أنَّ هذا التكريم لا يتحقق إلا إذا كان العقل مهتدياً بوحي الله محكوماً بشرع الله، وبذلك ينجو صاحبه من الضلال والغواية، ويهتدي إلى الحق قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].

أما إذا كان العقل مقدماً على وحي الله، حاكماً على شرع الله، فقد ضلَّ صاحبه سواء السبيل قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

ومن هنا وقف الإسلام موقفاً وسطاً تجاه العقل، فلم يتخذ مسلك الفلاسفة والمعتزلة الذين غالوا في تقديس العقل وجعلوه الأصل لعلومهم ومعارفهم، وسبيل الوصول إلى الحقائق، والحَكم المقدم على النقل والشرائع.

كما أنَّ الإسلام لم يتخذ مسلك الصوفية والرافضة الذين ذموا العقل وعطلوه واعتقدوا ما لا يُعقل من الحماقات والخرافات.

بل الإسلام سلك مسلكاً وسطاً في التعامل مع الأدلة، فالدليل النقلي يأتي في مقدمة المصادر المعرفية التي تثبت عن طريقها مسائل الاعتقاد؛ نظراً لكون الجزء الأكبر منها متعلقاً بأمور غيبية، خارجة عن مجال الحس البشري، ومتعالية على نطاق العقل ومدركاته، ومن ثم كان من اللازم وجود مصدر معرفي يتناسب معها، ولا يعني ذلك الغض من قيمة المصادر الأخرى كالعقل أو الحس أو الفطرة أو التقليل من شأنها، وإنما المقصود هو المواءمة بين طبيعة كل علم وموضوعه، وبين مناهج الاستدلال المستخدمة فيه، ويبقى دور تلك المصادر في التأكيد والتقوية لما أثبته النقل، والدفاع عنه أمام شُبَه الخصوم واعتراضاتهم، وبذلك يحدث التوافق والتساند بينها، لا أن يقال بوجود خصام مفتعل أو تعارض مزعوم كان سبباً في كثير من المشاكل والخلافات على مدار تاريخ الفكر الإسلامي الطويل.

وقد حاولت جلُّ الاتجاهات العقلية في البلاد الإسلامية، ومن بينها الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر أن تقيم أدلتها وحججها على دعامتين من النقل والعقل[1]، مع المزاوجة بينهما في الاستدلال، لكن هذا التوازن المنشود كثيراً ما أصابه الخلل، ومالت الكفة إلى أحد الجانبين، وكان من الطبيعي -وكما هي الحال في الموازين الحسية- أن يؤثر ذلك الميل على الكفة الأخرى، وينتقص من دورها ومكانتها.

وهذا ما حدث بالفعل مع الدليل النقلي، الذي تأثر كثيراً من جرَّاء الميل إلى

---

(١) وقد تأثرت بذلك بفكر المدرسة العقلية الأولى "المعتزلة" ومن تأثر بها من المتكلمين؛ التي عظمت جانب العقل، فقدمته في كثير من الأحيان على النقل. انظر في ذلك "المعتزلة"، زهدي حسن جار الله (ص١٥) وما بعدها، و"الاتجاهات العقلانية الحديثة"، د. ناصر العقل (ص٣٥).

العقل، وإيثاره في عملية الاستدلال، وهو ما أدى إلى تضييق مجالات الاستشهاد به، وصار مقصوراً على مسائل بعينها، وتحول عند بعض الناس إلى مجرد مؤكِّد أو معضِّد لما ثبت عقلاً بدلاً من أن يكون مصدراً مستقلاً بذاته، قادراً على تأسيس سائر القضايا وإنشائها -ابتداءً- دون الاعتماد على غيره.

وفي الطرف المقابل ظهر اتجاه يحقر من جانب العقل ويحجمه، ويدعو إلى الاقتصار على الدليل النقلي؟!

ولا شك في أن هذين الاتجاهين قد شوَّشا على الوسطية الإسلامية الجامعة بين النقل والعقل، بتوازن عجيب، وتناسق فريد يجعل كُلاً منهما ضروريّاً للآخر، ومكملاً لدوره، فالنقل يخاطب العقل ويرتاد له المواطن التي لا يحسن ارتيادها، ولا يملك الخوض فيها، من عالم الغيب الفسيح، والعقل يفهم النص ويتدبره، ويستدل له وينافح عنه، ويهيئ له أفضل السبل للتطبيق والتنزيلعلى عالم الواقع[1]، والجميع من عند الله، وحججه سبحانه تتوافق ولا تتنافر، وتتعاضد ولا تتعارض بحال من الأحوال، كما أن الدليل النقلي يمكن أن يكون دليلاً عقلياً في آن واحد، والقرآن والسنة جاءا بأحسن الأدلة العقلية، فالنقل ليس قسيماً للعقل ومنفصلاً عنه.

ولعلي في هذا المبحث أعرض لموقف دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من العقل، ومدى اعتمادهم عليه، وحدود استدلالهم به، ومناقشتهم في ذلك.

---

(١) انظر: مقدمة د. طه جابر العلواني لكتاب د. عبد المجيد النجار "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، (ص١٥، ١٧).

المطلب الأول: تعظيم العقل:

لـمَّا كان للاتجاه العقلاني الغربي الذي نقل الحياة الأوربية من الجمود والتخلف الذي عانته أوروبا، أبلغ الأثر في حياة وعقول المفكرين الإسلاميين، ومن يطلق عليهم النخب المثقفة.

كان كذلك للفكر الاعتزالي المعظم للعقل وما شابهه، الأثر على هؤلاء المفكرين.

فمن مظاهر تعظيم العقل لدى أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في بلاد المسلمين، ما يلي:

١- التمجيد والمبالغة في الثناء على الفكر العقلاني الأوربي، وعلى حملته وعلى الاتجاه العقلاني القديم والمتمثل في المعتزلة، ومن على منوالهم من الفرق الكلامية وعلى حملته أيضاً.

٢- التنقص لأصحاب المنهج السلفي المعظمين للنصوص، والمقدمين للنقل على العقل، ووصفهم بأقبح الأوصاف كـ(أهل الجمود، والتخلف، والتحجر، والنصوصية... إلخ).

٣- تقديم العقل على النقل، كما سيتضح ذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل- إن شاء الله تعالى-[١].

وهذه بعض النماذج من أقوال المتأخرين والمتقدمين منهم في هذه المسألة:

يقول "محمد فتحي عثمان" في كتابه " الفكر الإسلامي والتطور " حين حديثه على وجوب الاعتماد في مجال التطور على العقل، يقول: (إن هذا العقل هو عدتنا

---

(١) للتوسع في الأمثلة انظر: "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين"، د. سعيد الزهراني (ص٢٢٨-٢٢٩).

الوحيدة في الحكم على الأشياء، فماذا يبقى لنا إذا فقدناه، إن ضباب الشك حول الطاقة العقلية أمر للجهاز الوحيد، الذي يمكنه الفصل في قضية الدين... إن هذا العقل له حدود ولكن هل عرفنا هذه الحدود إلا بالعقل نفسه؟ . . . أنا لو خيرت بين ديني وعقلي لآثرت عقلي، لأنني قد أصبح به متديناً، لكنني لو فقدته فسأفقد ديني معه، "إن الدين قد أسقط الخطاب عن المجانين ")[1].

ونجد الدكتور "محمد عمارة" يبالغ في تقدير العقل أيضاً، ويبين كيف أصبح بالإمكان الاعتماد عليه، فيقول: (ولقد كان وراء الموقف الإسلامي المميز في العقل مجيء الشريعة الإسلامية ختاماً لشرائع السماء، فهي قد جاءت إيذاناً ببلوغ الإنسانية سن رشدها، ومن ثم أصبح بالإمكان أن تعتمد على العقل اعتمادها على النقل)[2].

ويرى أن العقل يمكن أن يستقل بإدراك بعض الأحكام، ولو ورد فيها نصوص، كما في قوله عن الأمور التي لا تتعلق بعالم الغيب: (ويمكن للعقل أن يستقل بإدراكها وإدراك حكمة تشريعها، والتي يطرأ التغير على علتها وحكمتها، مثل هذه الأمور المرتبطة بالواقع المتغير يجوز بل يجب معها الاجتهاد ولا يمنعه أو يمنع منه وجود النصوص والمأثورات المروية فيها)[3].

ويقول معظماً لمقام العقل: (إن مقام العقل - الذي هو أداة العلم - في الإسلام مقام لا تخطئه البصيرة، بل ولا البصر... فمعجزته القرآن، تتوجه إلى العقل، وهو الحاكم بين ظواهر النصوص وبين البراهين العقلية إذا ما لاح التعارض بينهما)[4].

---

(١) "الفكر الإسلامي والتطور"، محمد فتحي عثمان (ص ٣٧ - ٣٨).
(٢) "التراث في ضوء العقل"، د. محمد عمارة (ص ٢٤٨).
(٣) "الإسلام والمستقبل"، د. محمد عمارة (ص٣٤).
(٤) "التراث في ضوء العقل"، د. محمد عمارة (ص ١٨٣).

وتراه يشيد بمنهج المعتزلة العقلي، ويقول: (لقد أحبوا عرض النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحاكم الذي يميز صحيحها من منخولها، ولا عبرة بالرواة ورجال السند مهما كانت حالات القداسة التي أحاطهم بها المحدثون، وإنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام)[1].

وهذا الموقف في حقيقته امتدادٌ لما أصَّلَهُ رواد المدرسة العقلية الأوائل، وعلى رأسهم مؤسس هذه المدرسة "محمد عبده"، حيث نراه يوضح موقفه من هذه القضية، بقوله: (الأصل الأول للإسلام النظر العقلي، لتحصيل الإيمان، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم، فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه)[2].

ويورد "محمد فريد وجدي" أحاديث باطلة، يبرهن بها على علو منزلة العقل، ويعتبرها قواعد إلهية، فبعد ذكر ما يزعم أنه حديث: "الدين هو العقل ولا دين لمن لا عقل له"[3].

وما أسماه حديثاً: "يا أيها الناس اعقلوا من ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما تم وما نهيتم عنه، واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم"[4].

---

(١) "تيارات الفكر الإسلامي"، د. محمد عمارة (ص٧٠-٧١).

(٢) "الأعمال الكاملة لمحمد عبده"، د. محمد عمارة (٣/ ٣٠١).

(٣) قال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في "سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة" (ص١٣)، حديث: "الدين العقل ومن لا دين له لاعقل له"، باطل أخرجه النسائي في "الكنى"، وعنه الدولابي في "الكنى والأسماء"، (٢/ ١٠٤)، وقال النسائي حديث باطل منكر. وقال ابن حجر: (حديث موضوع لا يثبت) "المطالب العالية" (٣/ ١٥)، برقم (٢٧٤٧).

(٤) ذكره الحافظ ابن حجر في "المطالب العالية" (٣/ ٢٣) برقم (٣٧٤٨) وقال: من الأحاديث الموضوعة، وقال الحافظ العراقي في "المغني عن حمل الأسفار في الأسفار"، حديث: "يا أيها الناس اعقلوا من ربكم وتواصوا بالعقل" رواه داود بن المحبر أحد الضعفاء في كتاب العقل من حديث أبي هريرة، وهو في مسند الحرث بن أبي أسامة عن دواد. انظر: "إحياء علوم الدين للغزالي" (١/ ٨٩).

ويقول: (بهذه القواعد نال العقل حريته، وتخلص من وثاقٍ كان يئن منه، ويتعثر في أصفاده، وصار هو المرشد الحقيقي للإنسان، وهي الوظيفة التي خلقه لأجلها الملك الديان، كما صار هو المميز الأكبر لأفراد النوع الإنساني في الأفضلية، بعد أن كان المميز فيها العبادة الظاهرية والتقوى القلبية، قال عليه الصلاة والسلام: "لا يعجبنكم إسلام رجل حتى تنظروا ماذا عقده عقله"[1])[2].

ويقول "عبد العزيز جاويش"[3] مبالغاً في تعظيم العقل، ومبيناً ضرورة أخذ العقيدة عن طريق النظر والاستدلال: (إن أول ما بدأ به القرآن في التحاكم إلى العقل، الإيمان بوجود الله، فإن القرآن ومن ورائه علماء الكلام وأصول الدين كلهم، مجمع على ضرورة طلب تلك العقيدة من طريق النظر والاستدلال، حتى أن منهم من لم يقبل الإيمان التقليدي بالله)[4].

---

(١) أخرجه ابن حبان في كتاب "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين"، (١/ ١٣٢)، في ترجمة إسحاق ابن أبي فروة وقال: روى إسحاق أحاديث منكرة وساقه ضمنها. وذكره ابن عدي في "الكامل من الرجال والضعفاء" عن إسحاق بن أبي فروة، وقال: قال عنه أحمد بن حنبل: "لا تحل عندي رواية إسحاق"، وقال عنه البخاري: "متروك". (١/ ٣٢٢). وذكره السيوطي في "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة"، (١/ ١٢٦).

(٢) "المدنية والإسلام"، محمد فريد وجدي (ص٥٢).

(٣) عبد العزيز جاويش (١٢٩٣ - ١٣٤٧ هـ) مصري، أحد رجال الإصلاح والعمل الوطني وأحد مناصري الخلافة العثمانية، ولد في الإسكندرية، وتعلم بالأزهر، وتخرج في دار العلوم، واستكمل تعليمه في بريطانيا، وعمل أستاذاً في جامعة أكسفورد. هاجر إلى تركيا، وبعد أن سقطت الدولة العثمانية عاد إلى القاهرة ليعمل في التعليم. أسس جمعية "المواساة الإسلامية" التي لازالت تقوم بالأنشطة الخيرية إلى الآن. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٤/ ١٧)، و"الموسوعة الحرة"، على الشبكة العنكبوتية، مادة (عبد العزيز جاويش).

(٤) "الإسلام دين الفطرة"، عبد العزيز جاويش (ص ١٦٨- ١٦٩).

مناقشتهم في غلوهم في تعظيم العقل:

مما نرد به على من عظموا العقل وجاوزوا به حده، أن نقول: مع ما للعقل من قدرة، ومع ما قد يصل إليه من ذكاء وعبقرية وقوة إدراك، يبقى عاجزاً عن إدراك كثير من الأمور، ومن تأمل في طاقاته تبين له جليّاً مدى قصوره وضعفه.

والمثال على ذلك: أننا نجد العقائد والتشريعات والأنظمة التي حُكِّمت فيها العقول بعيداً عن الاهتداء بنور الوحي، نجدها في تناقض واضطرابات، ونجد أصحابها في حيرة وشك، ولا غرابة أن يكون ذلك، فالعقول متباينة وقاصرة، بالإضافة إلى ما يعتري أصحابها من عوامل نفسية واجتماعية ونحوها، مما يكون له أبلغ الأثر على أحكام العقل، والانتقال به من حال إلى حال، ومن رأي إلى رأي وهكذا.

وأوضح دليل على تأثر العقل بالحالات النفسية ونحوها، ما جاء في نهي الرسول ﷺ للقاضي أن يحكم وهو غضبان[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض بيانه لعجز العقول عن إدراك تفاصيل الأمور الإلهية: (ولا تحسبن أن العقول لو تركت وعلومها التي تستفيدها بمجرد النظر، عرفت الله معرفة مفصلة بصفاته وأسمائه على وجه اليقين، فإن عامة من تكلم في هذا الباب بالعقل فإنما تكلم بعد أن بلغه ما جاءت به الرسل، واستصغى بذلك واستأنس به سواء أظهر الانقياد للرسل أو لم يظهر، وقد اعترف عامة الرؤوس منهم أنه لا ينال بالعقل علم جازم في تفاصيل الأمور الإلهية، وإنما ينال به الظن والحسبان)[2].

---

(١) رواه البخاري في "صحيحه"، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، (١٣/ ١٧٠) برقم (٧١٥٨)، ومسلم في "صحيحه"، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (٣/ ١٣٤٢-١٣٤٣) برقم (١٧١٧).

(٢) "الصارم المسلول على شاتم الرسول"، لابن تيمية (ص٢٤٩-٢٥٠).

وفي موضع آخر يقول: (والداعون إلى تمجيد العقل، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلاً، وما كان العقل وحده كافياً في الهداية والإرشاد، وإلا لما أرسل الله الرسل)[1].

وكذلك صنع تلميذه ابن القيم حيث بين أن العقول قاصرة، وأن هناك أموراً وراء مدارك الحس والعقل، فيقول: (إن علم الأنبياء وما جاؤوا به عن الله، لا يمكن أن يدرك بالعقل ولا يكتسب، وإنما هو وحي أوحاه الله إليهم بواسطة الملك، أو كلام يكلم به رسوله منه إليه بغير واسطة، كما كلم موسى، وهذا متفق عليه بين جميع أهل الملل المقرين بالنبوة والمصدقين بالرسل، وإنما خالفهم في ذلك جهلة الفلاسفة وسفلتهم؛ الذين يقولون إن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بقوة عقلية، وهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس)[2].

ويقول الإمام الشاطبي مبيناً أن للعقول حداً تنتهي إليه: (إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب. ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون؟ فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية. والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى)[3].

وينتقد ابن خلدون على من يُعْمِلون عقولهم فيما لا طائل من ورائه، فيقول: (ولا تثقن بما يُزعُم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسَفِّه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف

(١) "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، لابن تيمية (١/ ٢١).
(٢) "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ٨٨٠).
(٣) "الاعتصام"، للشاطبي (٢/ ٣١٨).

ذلك، والحق من ورائه. . . فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طَوْرٍ فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال)[1].

والخلاصة: أن الله سبحانه وتعالى قد جعل لكل شيء قدراً، وما تجاوز هذا الإنسان بعقله ما جعله الله له من حدٍّ إلا أرداه؛ لأنه يصبح كالأعمى الذي يسير بلا بصر ولا دليل، ويُطْلَبُ منه ما لا يطيق. وأحداث التاريخ تشهد على صدق هذه الحقيقة.

---

(١) "مقدمة ابن خلدون"، لابن خلدون (ص٢٩١).

المطلب الثاني: تقديمهم العقل على النقل، ومناقشتهم في ذلك:

قبل عرض أقوال أصحاب الاتجاه العقلاني، والتي تبين منهجهم في تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض، والرد عليهم، أرى من المفيد أن أبدأ بمقدمة أبين فيها المنهج السليم الذي كان عليه صحابة رسول الله ﷺ وسلف هذه الأمة من النصوص الشرعية، وموقف العقل منها، **والذي يمكن إجماله في النقاط التالية:**

١ - التسليم لنصوص الكتاب والسنة، حيث إنهما المصدران المتلقيان من الوحي، وعلى هذا المنهج ربى الرسول ﷺ صحابته - رضوان الله عليهم - فانقادوا واستسلموا لنصوص الوحيين، لعلمهم بوجوب الأخذ بهما وأنه لا خيار لهم في غيرها امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا** ﴾ [**الأحزاب**: ٣٦].

ولم يكن من منهج السلف - رحمهم الله - أن يتلقوا نصوص الكتاب والسنة، ومعهم أصول عقلية، ومقررات سابقة يحاكمون النصوص إليها، كما فعل المعتزلة ومن وافقهم عندما جاؤوا إلى النصوص، وحاكموها إلى أصولهم، فما وافقها أخذوا به وما خالفها أولوه أو ردوه[1].

وبالتسليم لأمر الله، وأمر رسوله يكون الفلاح والفوز، كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥١) وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ** ﴾ [**النور**: ٥١ - ٥٢].

ومن مقتضيات التسليم لنصوص الكتاب والسنة، الرد إليهما في أي أمر يقع فيه النزاع حيث ﴿ **فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾ [**النساء**: ٥٩].

(١) انظر: "موقف ابن تيمية من الأشاعرة"، د. عبد الرحمن المحمود (١/ ٩٦).

قال ابن كثير عن هذه الآية: (قال مجاهد وغير واحد من السلف: أي إلى كتاب الله وسنة رسوله. وهذا أمر من الله عز وجل، بأن كل شيء تنازع الناس فيه، من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠]، فما حكم به كتاب الله وسنة رسوله وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، ولهذا قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النور: ٢] ، أي: ردوا الخصومات والجهالات إلى كتاب الله وسنة رسوله، فتحاكموا إليهما فيما شجر بينكم... ومن لم يتحاكم في مجال النزاع إلى الكتاب والسنة ولا يرجع إليهما في ذلك، فليس مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر)[١].

وفي آية أخرى يقرر القرآن نفي الإيمان عن كل من لم يُحَكِّمُ الرسول فيما وقع فيه نزاع قال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ويحذر الله في آية أخرى عن مخالفة أمر الرسول ﷺ، ويتوعد بعقوبة من خالف أمره، فيقول جل وعلا: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وأمر الرسول ﷺ بالاعتصام بالكتاب ولزوم سنته، فقال في الحديث: «وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله»[٢].

وقال في حديث آخر «... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تَمَسَّكُوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة

---

(١) "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (٢/ ٣٢٦).

(٢) أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٩٠)، برقم (١٢١٨).

وكل بدعة ضلالة»[1].

ومن هذا وغيره كثير، يتبين وجوب التسليم والالتزام بما في الكتاب والسنة، بعد أن أتم الله تعالى دينه وأكمله، ولم يدع نقصاً تحكم فيه العقول والأهواء، وكما قال الإمام الطحاوي: (إنه ما سَلِمَ في دينه إلا من سلَّم لله - تعالى - ولرسوله ﷺ ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه)[2].

٢- إعطاء العقل دوره الحقيقي والمناسب، (فالسلف - رحمهم الله - لم يلغوا العقل كما يزعم خصومهم من أهل الكلام أو من لا خبرة له بمذهب السلف من غيرهم، كما أنهم لم يُحَكِّمُوه في جميع أمورهم كما فعل أهل الضلال، وإنما وزنوا الأمر بموازين الشرع: فما جاء به الوحي فهو حق وصدق ولا يمكن أن يخالف معقولاً صريحاً أبداً، إذ كيف يخالفها والوحي من الله والعقول مخلوقة لله)[3].

٣- وجوب تقديم الشرع على العقل عند توهم التعارض، وإلا ففي الحقيقة والواقع لا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح[4].

فكلام الله وكلام رسوله ﷺ هما الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، وقد جعل سلف الأمة هذا هو الأصل الذي يعتمد عليه، ويرد ما يتنازع فيه الناس إليه، فما وافقه كان حقاً وما خالفه كان باطلاً، ونصوص الوحي أكبر وأعظم في صدورهم من أن يقدموا عليها عقلاً أو شبهاً[5].

---

(١) رواه الإمام أحمد في "المسند" (٤/ ١٢٧) برقم (١٦٨٤)، ورواه أبو داود في "سننه"، كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤/ ٢٠٠ - ٢٠١) رقم (٤٦٠٧)، والترمذي في "سننه"، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدعة (٥/ ٤٤) رقم (٢٦٧٦) وقال: حديث حسن صحيح، وصححه الألباني كما في "صحيح الجامع الصغير"، (٢/ ٣٤٦)، برقم (٢٥٤٦).

(٢) "شرح العقيدة الطحاوية"، لابن أبي العز الحنفي (ص٢٠٧).

(٣) "موقف ابن تيمية من الأشاعرة"، د. عبد الرحمن المحمود (١/ ٦٩).

(٤) انظر: "موقف ابن تيمية من الأشاعرة"، (١/ ٥٤).

(٥) انظر: "درء تعارض العقل والنقل"، لابن تيمية (١/ ٩٦)، و"الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ٩٩١-٩٩٢).

هذا هو المنهج السليم، الذي كان عليه سلف الأمة، وسار عليه من اقتفى أثرهم، وحاد عنه الذين حكَّموا العقول، وقدَّموها على قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ قديماً وحديثاً، كما يظهر ذلك جلياً في أقوالهم.

ويقول الأستاذ سيد قطب في هذا الصدد: (لقد جاء النص القرآني -ابتداءً- لينشئ المقررات الصحيحة التي يريد الله أن تقوم عليها تصورات البشر، وأن تقوم عليها حياتهم، وأقل ما يستحقه هذا التفضل من العلي الكبير، هذه الرعاية من الله ذي الجلال -وهو الغني عن العالمين- أن يتلقوها وقد فرَّغوا لها قلوبهم وعقولهم من كل غبش دخيل، ليقوم تصورهم الجديد نظيفاً من كل رواسب الجاهليات -قديمها وحديثها على السواء- مستمداً من تعليم الله وحده، لا من ظنون البشر، التي لا تغني من الحق شيئاً)[1].

أقوال أصحاب الاتجاه العقلاني في هذا الباب (تقديم العقل على النقل):

وهذه بعض النماذج من أقوال المعاصرين من هذا الاتجاه، والتي وافقوا فيها أصحاب المدرسة العقلية القديمة، وقالوا بتقديم العقل على النقل.

فمن أقوال المعاصرين من أصحاب هذه الاتجاه كلام الدكتور "محمد عمارة" الذي يرى أن العقل هو أول الأدلة وأصلها حيث يقول: (فالعقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فقط بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجيته؛ لأن حجية القرآن متوقفة على حجية الرسالة، وهما متوقفان على التصديق بالألوهية، لأنها مصدرها، فوجب أن يكون لإثبات الألوهية طريق سابق عليهما، وهذا الطريق هو برهان العقل)[2].

---

(١) "خصائص التصور الإسلامي"، لسيد قطب (ص١٤-١٥).

(٢) "تيارات الفكر"، د. محمد عمارة (ص٧٠).

وفي موضع آخر يقول: (. . . وإذا كان العقل-كدليل-هو من خلق الله والقرآن-كدليل-هو من عند الله، فيستحيل قيام التعارض الحقيقي أو التضاد بين دليلين أبدعهما خالق واحد، وتعهد بواسطتهما معاً مهمة هداية الإنسان. . . فإذا حدث وبدا أن هناك تعارضاً بين ظاهر النص وبرهان العقل، وجب تأويل النص - دون تعسف - بما يتفق مع برهان العقل)(١).

ويذكر الدكتور "يوسف القرضاوي" أن علماء الأصول قالوا: (أن العقل أساس النقل يعنون أن الوحي إنما ثبت بطريق العقل، فالعقل هو الذي دل على إمكان الوحي الإلهي للبشر، ودلَّل على الحكمة به، ودلَّل على وقوعه بالفعل، وأقام البرهان على صحة نبوة محمد ﷺ وصدق رسالته، فلو فقدنا الثقة بالعقل لانهار النقل أيضاً، إذ لم يثبت إلا به)(٢) وهو عين كلام الأشاعرة(٣).

وممن قال بتقديم العقل على النقل الدكتور "حسن الترابي" كما ذكر ذلك أحد الباحثين، بقوله: (أنكر أستاذ الحقوق الدستورية في الجامعات السودانية الدكتور حسن عبد الله الترابي نزول المسيح عليه السلام في آخر الزمان، فقلت له في مجلس ضمَّنا قبل أكثر من إحدى عشرة سنة، كيف تنكر حديثاً متواتراً؟ قال: أنا لا أناقش الحديث من حيث سنده، وإنما أراه يتعارض مع العقل، ويقدم العقل على النقل عند التعارض)(٤).

وهذا الرأي عند أصحاب هذا الاتجاه هو في جملته امتدادٌ لرأي رواد المدرسة العقلية الحديثة التي تبنت القول بتقديم العقل على النقل، ومن أقوالهم كلام إمام

(١) "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، د. محمد عمارة (ص١٦).

(٢) المصدر السابق (ص١٤٣).

(٣) انظر: "التمهيد"، للباقلاني (ص٣٨) وما بعدها، و"الإرشاد"، للجويني (ص٣٥٨-٣٥٩)، و"الاقتصاد في الاعتقاد"، للغزالي (ص١٠٣)، وقد ناقش هذه الدعوى ابن تيمية في "درء تعارض العقل والنقل" (١/ ٨٠).

(٤) "دراسات في السيرة النبوية"، محمد سرور زين العابدين (ص٣٠٨).

المدرسة العقلية الحديثة "محمد عبده"، حيث يقول في أثناء تأصيله لأهمية العقل: (الأصل الأول للإسلام النظر العقلي لتحصيل العلم، فأول أساس وُضِعَ عليه الإسلام هو النظر العقلي، والأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض)[1].

ثم يقول: (اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل مع النقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان، طريق التسليم بصحة القول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريق الثاني تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة، وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد)[2].

ويقول "محمد فريد وجدي": (فإن الإسلام وقد أطلق العقل من عقاله، وأعطاه أمل سلطانه كان يعلم أن المسلمين سيواجهون مذاهب وآراء تخالف ظاهر ألفاظ الكتاب، فاحتاط العارفون بأسرار هذا الدين لهذا الأمر، فوضعوا له قاعدة كلية في كتبهم الأصولية وهي: أنه إذا خالف حكم العقل نص الكتاب والسنة، وجب التعويل على حكم العقل، وتأويل ظاهر النص)[3].

ويقول في موضع آخر: (... لو تعارض نص وعقل أو علم صحيح أوِّل النص، وأخذ بحكم العقل أو العلم)[4].

---

(١) "الأعمال الكاملة لمحمد عبده"، د. محمد عمارة (٣/ ٣٠١).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٣٠١-٣٠٢).

(٣) "الإسلام دين الهداية والإصلاح"، محمد فريد وجدي (ص٦٤).

(٤) المصدر السابق (ص١٠٩).

وبعد أن يقرر "عبد العزيز جاويش" أن الأصل السادس من أصول الإسلام هو "تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض"، يقول: (ولا يخفى أن تقرير هذا الأصل في الإسلام يدلك دلالة واضحة على أن الدين المحمدي لم يُلزم العقل أن يخالف ما يقتضيه نظره وبحثه، بل إنه فوق ذلك قدمه في العمل والاعتقاد على ظاهر المنقول)[1].

والأمثلة على ذلك كثيرة[2].

الرد على من قال بتقديم العقل على النقل:

سلك كثير من أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصرين المنهج الذي سار عليه أسلافهم الأوائل من المتكلمين تجاه النصوص الشرعية[3]. وقالوا بتقديم العقل على النقل عند توهم التعارض، كما تبين ذلك من أقوالهم، والسبب في سلوك هذا المنهج هو اعتمادهم على العقل، وعدم التسليم لنصوص الوحي، بحجة أن العقل أصل للسمع، فلا يصح تقديم السمع عليه، بالإضافة إلى شبهة أخرى، وهي اعتقاد بعضهم أن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين، وما ناقضها من الأدلة العقلية فهو المقدم، وحاكموا النصوص الشرعية إلى قواعدهم العقلية، فأثبتوا ما وافقها وردوا ما خالفها.

ويُرَدُّ على هذا الانحراف في منهج الاستدلال، الذي سار عليه أصحاب هذا الاتجاه بما رُدَّ به على أصحاب الاتجاه العقلاني القديم، من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وخاصة كتابه القيم الذي ألفه لهذا الخصوص "درء تعارض العقل والنقل"،

---

(١) "الإسلام دين الفطرة والحرية"، عبد العزيز جاويش (ص٧٤).

(٢) للاستزادة انظر: "حرية الفكر في الإسلام"، عبد المتعال الصعيدي (ص٣٢)، "هذا هو الإسلام"، فاروق الدلموجي (ص٤٩)، "قصص الأنبياء"، عبد الوهاب النجار (ص١٤).

(٣) انظر: "موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة"، د. سليمان الغصن (١/ ٣٤٠).

والذي يصفه تلميذه ابن القيم، بقوله: (... فإنه كتاب لم يطرق العالم له نظير في بابه؛ فإنه هدم فيه قواعد أهل الباطل من أسها فخرت عليهم سقوفه من فوقهم، وشيد فيه قواعد أهل السنة والحديث وأحكمها، ورفع أعلامها، وقررها بمجامع الطرق التي تقرر بها الحق من العقل والنقل والفطرة والاعتبار، فجاء كتاباً لا يستغنى عنه من نصح نفسه من أهل العلم، فجزاه الله عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء، وجزى العلم والإيمان عنه كذلك)[1].

بالإضافة إلى ما عقده ابن القيم في كتابه "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة" من وجوه الرد على من قال بتقديم العقل على النقل، وهو مما لخصه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابة " درء تعارض العقل والنقل" .

وسأذكر هنا ما أراه مهماً من وجوه الرد التي يظهر بها الحق بإذن الله تعالى:

الوجه الأول:

القول بأن العقل أصل للنقل، وإذا قدمنا النقل عليه كان ذلك طعناً في الأصل، قولٌ غير مسلم به، كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وذلك لأن القول "إن العقل أصل للنقل" إما أن يريد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر أو أصل في علمنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه

---

(١) "طريق الهجرتين"، لابن القيم (ص٢٤٨).

الناس، فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً على وجودنا فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال؛ إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابعٌ له ليس مؤثراً فيه)[1].

ثم أورد الاحتمال الثاني وناقشه، فقال: (وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراده - فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟

وأما الأول فلم ترده ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهو شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكن منافية لها ومعارضة لها، وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته؛ فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

---

(١) "درء تعارض العقل والنقل"، لابن تيمية (١/ ٨٧-٨٨).

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل . . . وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع وهذا بين واضح ، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها)[1] .

وبهذا يتبين أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة ؛ القدح في أصله .

الوجه الثاني:

القول بأن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين شبهة وضعها المعارضون للوحي بآرائهم ، ومعقولاتهم ؛ لأنهم كما يقول ابن القيم : (لا يمكنهم أن يقولوا كل واحد من الدليلين المتعارضين يقيني ، وأنهما قد تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما ، فإن هذا لا يقوله من يفهم ما يقول ، ولكن نهاية ما يقولون : إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين ، وأن ما ناقضها من الأدلة البدعية التي يسمونها هم العقليات تفيد اليقين ، فينفون إفادة اليقين عن كلام الله ورسوله ويثبتونه لما ناقضه من أدلتهم المبتدعة التي يدعون أنها براهين قطعية)[2] .

ويقول : (والقول بأن الأدلة اللفظية التي جاء بها الرسول ﷺ لا تفيدنا علماً ولا يقيناً من أعظم أنواع السفسطة ، وأكثر أسباب الزندقة ، وأن هؤلاء شر من اللاأدرية[3] ،

(١) " درء تعارض العقل والنقل " ، لابن تيمية (١/ ٨٨-٩٠) .

(٢) " الصواعق المرسلة " ، لابن القيم (٣/ ١١٣٦) .

(٣) اللاأدرية : هم الذين يقولون : " لا ندري ، فلا يثبتون ولا ينفون ، لكن هم في الحقيقة قد نفوا العلم ، وهو نوع من النفي ، فعادت السفسطة إلى جحد الحق المعلوم أو جحد العلم به " . انظر : " التحبير شرح التحرير " ، لعلاء الدين المرداوي (٤/ ١٧٦٧) .

وشر من الباطنية[1]»[2].

ويقرر ابن القيم أن دلالة قول الرسول ﷺ على مراده، أكمل من دلالة شبهات هؤلاء العقلية على معارضته، بما لا نسبة بينهما، فكيف تكون شبهاتهم تفيد اليقين، وكلام الله تعالى ورسوله ﷺ لا يفيد اليقين؟!

ثم يقول: (إنك إذا تأملت العقليات التي زعموا أنها تفيد اليقين، وقدموها على كلام الله ورسوله، وجدتها مخالفة لصريح المعقول، وقد اعترفوا أنها مخالفة لظاهر المنقول...)[3].

وفي موضع آخر يؤكد على أن الذين لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية أضعاف أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، والشكوك القادحة في العقليات أكثر بكثير من الشكوك القادحة في السمعيات، ويرى أن أهل العلم بالكتاب والسنة متيقنون لمراد الله تعالى ورسوله ﷺ، جازمون به، معتقدون لموجبه اعتقاداً لا يتطرق إليه شك ولا شبهة، أما المتكلمون الذين عدلوا عن الاستدلال بالأدلة السمعية إلى الأدلة العقلية، فهم في حيرة وتناقضٍ واضطرابٍ، وهم أشد اختلافاً وتنازعاً بينهم[4].

---

(١) الباطنية: "هي فرقة تنتسب إلى الإسلام، ولقبوا بذلك لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن، تجرى في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء، رموز وإشارات إلى حقائق معينة". انظر: "فضائح الباطنية"، لأبي حامد الغزالي (ص١١) بتصرف.

(٢) "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٢/ ٦٦٣-٦٦٤).

(٣) المصدر السابق (٢/ ٦٤٨).

(٤) انظر: "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٢/ ٦٦٣-٦٦٤).

الوجه الثالث:

ومما نرد به على من قال: "بتقديم العقل على النقل عند التعارض". أن يقال: حقيقة الأمر ليس هناك تعارض، بل الأصل الموافقة بين صحيح المنقول وصريح المعقول، فلا تعارض ولا تناقض ولا تضاد، والقول بثبوت التعارض بين العقل والنقل قول فاسد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار: كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر، والنبوات، والمعاد وغير ذلك. ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً، لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته)[1].

ويؤكد ابن القيم هذا المعنى، ويبين أن حجج الله تعالى وبيِّناته لا تتناقض ولا تتعارض أبداً، فيقول: (إن السمع حجة الله على خلقه، وكذلك العقل، فهو

---

(١) "درء تعارض العقل والنقل"، لابن تيمية (١/ ١٤٧).

سبحانه أقام عليهم حجته بما ركب فيهم من العقل، وبما أنزل إليهم من السمع، والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه، كما أن السمع الصحيح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع، فحجج الله وبيناته لا تتناقض ولا تتعارض، ولكن تتوافق وتتعاضد، وأنت لا تجد سمعاً صحيحاً عارضه معقول مقبول عند كافة العقلاء أو أكثرهم، ولا تجده ما دام الحق حقاً والباطل باطلاً، بل العقل الصريح يدفع المعقول المعارض للسمع الصحيح ويشهد ببطلانه. . .)[1].

وفي موضع آخر يقول: (قد ثبت أن الله سبحانه قد أنزل الكتاب والميزان، فكلاهما في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه، فالميزان الصحيح لا يتناقض في نفسه، ولا يتناقض الكتاب والميزان، فلا تتناقض دلالة النصوص الصحيحة، ولا دلالة الأقيسة الصحيحة، ولا دلالة النص الصريح والقياس الصحيح، بل كلها متصادقة متعاضدة متناصرة يصدق بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض، فلا يناقض القياس الصحيح النص الصحيح أبداً)[2].

الوجه الرابع:

لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع على العقل؛ لأمور عدة[3]:

١ - أن العقل قد صدَّق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل، كما ذكر ذلك ابن القيم.

٢ - العقل دلَّ على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر.

---

(١) "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ١١٨٧).

(٢) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٣٣١).

(٣) انظر: "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ٨٠٧).

٣ - معلوم أن العقل يغلط كما يغلط الحس، وأكثر من غلطه بكثير، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعتريه الغلط، فما الظن بالعقل؟!

٤ - من المعلوم أن للعقل حدوداً لا يصح له تجاوزها، خاصة في الأمور الغيبية، وفيما يتعلق بالله تعالى وصفاته، أما الشرع فلا يقارن بالعقل في هذا المجال، ولا في غيره، يقول ابن القيم: (إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، وإبطالهما معاً إبطال للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا بطلت دلالته لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل)[١].

الوجه الخامس:

إن تقديم العقل على النقل خلاف منهج السلف -رضوان الله عليهم-، والذي يقوم على تعظيم النصوص، والتسليم لها وعدم معارضتها. يقول الشاطبي: (فالحاصل من مجموع ما تقدم، أن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنن بآرائهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم على معهودهم أو لا، وهو المطلوب من نقله، وليعتبر فيه من قدم الناقص- وهو العقل - على الكامل - وهو الشرع -)[٢].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: يجب تقديم العقل، والنقل -يعني القرآن والحديث وأقوال الصحابة والتابعين- إما أن يفوض وإما أن يؤول)[٣].

---

(١) المصدر السابق (٣/ ٨٥٣-٨٥٤).

(٢) "الاعتصام"، للشاطبي (٢/ ٣٣٦).

(٣) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١٣/ ٢٨-٢٩).

وفي موضع آخر يقول: (جَعْلُ القرآن إماماً يؤتم به في أصول الدين وفروعه هو دين الإسلام، وهو طريقة الصحابة، والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين، فلم يكن هؤلاء يقبلون من أحد قط أن يعارض القرآن بمعقول أو رأي يقدمه على القرآن، ولكن إذا عرض للإنسان إشكال سأل حتى يتبين له الصواب. . . ولهذا كان الأئمة الأربعة وغيرهم يرجعون في التوحيد والصفات إلى القرآن والرسول، لا إلى رأي أحد ولا معقوله ولا قياسه)[1].

ويبين ابن القيم مواقفهم من النصوص عند توهم التعارض، فيقول: (إن الصحابة كانوا يستشكلون بعض النصوص فيوردون إشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها، وكانوا يسألونه عن الجمع بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض، ولم يكن أحد منهم يورد عليه معقولاً يعارض النص البتة، ولا عرف فيهم أحد وهم أكمل الأمم عقولاً عارض نصاً بعقله يوماً من الدهر، وإنما حكى الله سبحانه ذلك عن الكفار. . .)[2].

وتظهر مواقفهم العملية مطابقةً لما يعتقدونه ويقولونه في هذا الصدد، فالقوم لم يكونوا يعارضون النصوص بعقولهم وآرائهم، وإن كانوا يطلبون الجمع بين نصين يوهم ظاهرهما التعارض، ولهذا لما عارض بلال بن عبدالله قوله ﷺ: " لا تمنعوا إماء الله مساجد الله "[3] برأيه وعقله وقال: " والله لنمنعهن "، فأقبل عليه أبوه عبدالله فسبه سباً ما سبه مثله، وقال: " أحدثك عن رسول الله ﷺ وتقول والله لنمنعهن ".

---

(١) المصدر السابق (١٦/ ٤٧١-٤٧٢).

(٢) " الصواعق المرسلة "، لابن القيم (٣/ ١٠٥٢-١٠٥٣).

(٣) أخرجه البخاري في " صحيحه "، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان، برقم (٨٧٣)، ومسلم في " صحيحه "، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، برقم (٤٤٢) جميعهم من رواية ابن عمر رضي الله عنهما.

ولما حدَّث عمران بن حصين عن النبي ﷺ بقوله: "إن الحياء خير كله"[1]، فعارضه معارض بقوله: "إن منه وقاراً ومنه ضعفاً". فاشتد غضب عمران ابن حصين - رضي الله عنه -، وقال: "أحدثك عن رسول الله، وتقول منه كذا ومنه كذا"، وظن أن المعارض زنديق[2].

هذا هو المنهج الحق، الذي ارتضاه الله لعباده، وسار عليه سلف الأمة، ولا شك في أن من سار على خلافه فقد تنكب الصراط المستقيم، واتبع غير سبيل المؤمنين.

الوجه السادس:

إن المعارضين لنصوص الوحي بعقولهم قد ارتكبوا أربع عظائم كما يقول ابن القيم[3]:

إحداها: ردهم لنصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

الثانية: إساءة الظن به، وجعله منافياً للعقل، مناقضاً له.

الثالثة: جنايتهم على العقل، بردِّهم ما يوافق النصوص من المعقول؛ فإن موافقة العقل للنصوص التي زعموا أن العقل يردها؛ أظهر للعقل من معارضته لها.

الرابعة: تكفيرهم أو تبديعهم وتضليلهم لمن خالفهم في أصولهم التي اخترعوها، وأقوالهم التي ابتدعوها، مع أنها مخالفة للعقل والنقل، فصوبوا رأي من تمسك بالقول المخالف للعقل والنقل، وخطؤوا من تمسك بما يوافقهما، وراج ذلك على من لم يجعل الله له نوراً، ولم يشرق على قلبه نور النبوة.

---

(١) أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، برقم (٣٧).

(٢) للتوسع انظر: "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ١٠٥٨) وما بعدها.

(٣) انظر: "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ٩٨٨-٩٨٩).

فسبحان الله تعالى كيف يُصْنَعُ بمن خالف هدي النبي ﷺ، ولم يلتزم منهجه؛ فلم يزل الباطل بأهله حتى أوقعهم في شؤم معصيتهم، فردوا النصوص وزعموا أن ذلك تنزيهاً، وصدق فيهم قول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٣ - ١٠٤].

الوجه السابع:

من قدم العقل على النقل فهذا تقديم بين يدي الله تعالى ورسوله ﷺ، وقد ورد النهي عن ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ١ - ٢].

يقول ابن القيم: (إن الله سبحانه نهى المؤمنين أن يتقدموا بين يدي رسوله، وأن يرفعوا أصواتهم فوق صوته، وأن يجهروا له بالقول كجهر بعضهم لبعض، وحذَّرهم من حبوط أعمالهم بذلك. . . فإذا كان سبحانه قد نهى عن التقديم بين يديه، فأي تقدم أبلغ من تقديم عقله على ما جاء به، قال غير واحد من السلف: "ولا تقولوا حتى يقول، ولا تفعلوا حتى يأمر"، ومعلوم قطعاً أن من قدم عقله أو عقل غيره على ما جاء به فهو أعصى الناس لهذا النبي، وأشدهم تقدماً بين يديه، وإذا كان سبحانه قد نهاهم أن يرفعوا أصواتهم فوق صوته، فكيف برفع معقولاتهم فوق كلامه وما جاء به، ومن المعلوم قطعاً أنه لم يكن يفعل هذا في عهده إلا الكفار والمنافقون، فهم الذين حكى الله سبحانه عنهم معارضة ما جاء به بعقولهم وآرائهم، وصارت تلك المعارضة ميراثاً في أشباههم)[1].

---

(١) "الصواعق المرسلة"، لابن القيم (٣/ ٩٩٦-٩٩٧).

المبحث الثاني
النصوص الشرعية، وطريقة استشهادهم بها

أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصرين على تفاوت في البعد والقرب من الصواب في هذا الميدان، بالإضافة إلى أنهم ليسوا نمطاً واحداً في التفكير، وما يقال عن منهج أحدهم في طريقة التلقي والاستدلال لا ينطبق على الآخرين بشكل دقيق، وهذا لا يتعارض مع القواسم المشتركة التي تجمع بينهم، ومن أظهرها غلوهم في تعظيم العقل، وقولهم بتقديمه على النقل عند توهم التعارض كما مر بيان ذلك في المبحث السابق، وفي هذا المبحث - إن شاء الله تعالى - نتحدث عن منهجهم في التلقي والاستدلال مبتدئين بـ:

المطلب الأول: منهجهم في تلقي النصوص الشرعية، وطريقة استشهادهم بها، مع المناقشة:

لم يسلك كثير من أصحاب هذا الاتجاه الموقف السليم الذي عليه أهل السنة والجماعة تجاه النصوص الشرعية من تعظيم لها، وفهم سليم لمعانيها، وتسليم وانقياد لما دلت عليه، وإنما ساروا على طريقة أهل الأهواء، وحكموا عقولهم فيما يأخذون ويذرون، وترتب على ذلك انحرافات أخرى ظهرت في الموقف من النصوص الشرعية نجملها في النقاط التالية:

١ - منهم من قال بالاعتماد على القرآن وحده في فهم الإسلام، مستدلين بمثل قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وترتب على هذا المنهج المنحرف الإعراض عن كثير من أمور الشرع التي لم يأت تفصيلها إلا عن طريق السنة، بالإضافة إلى الوقوع في تناقض، حيث لم يأخذوا بكل ما جاء في القرآن، فقد جاء الأمر فيه بطاعة الرسول ﷺ والانتهاء إلى حكمه ومن هذا يظهر عدم تعظيمهم لنصوص الوحي؛ حيث أخذوا ما شاؤوا وردوا ما شاؤوا.

يقول الشيخ "محمد الغزالي"، مسوِّقاً لهذه الدعوى: (كان أئمة الفقه الإسلامي يقررون الأحكام وفق اجتهادٍ رحبٍ، يعتمدون على القرآن أولاً، فإذا وجدوا في ركام المرويات[١] ما يتسق معه قبلوه، وإلا فالقرآن أولى بالاتباع)[٢].

وينساق الدكتور "محمد عمارة" مؤيداً لهذا الرأي بقوله: (إذا وجدت حديثاً منسوباً إلى رواة عدول لا ألجم عقلي وأمنعه من النظر بحجة أن السند هو كل شيء؛

(١) لا شك في أن هذا التعبير من قبل الغزالي فيه سوء أدب مع مرويات السنة؛ فأصبحت تلك الأحاديث والأسانيد التي انفق عليها أئمة الإسلام الجهد والوقت والمال عبارة عن "ركام"!!، وهذا مثال لمكانة السنة وحالها في نظر بعض دعاة هذا الاتجاه.

(٢) "السنة النبوية"، محمد الغزالي (ص١٨).

لأنه لا بد أن يكون لعقلي مجال في المتن، ولا بد أن أحاكم هذا الذي هو ظني الثبوت إلى ما هو قطعي الثبوت، وهو كتاب الله وحقائق العلم)[1].

ويؤكد هذا الطرح بقوله: (لقد رأيت في أمريكا كثيراً من المكتبات التي تعرض الكتاب المقدس وخدمته بوسائل مدهشة، فلماذا لا نفيد من ذلك، ونهتم بالمصدر الأول لدينا وتشريعاتنا بدلاً من التقاتل حول أحاديث الآحاد، وهي لا تفيد كثيراً في مجال العقائد والتشريعات)[2].

٢ - ومن صور الانحراف في المنهج تأويل النصوص الشرعية تأويلاً يصرفها عن معناها وما دلت عليه، إلى معانٍ فاسدةٍ توافق ما ذهبوا إليه.

ومن الأمثلة على ذلك: تأويلهم لآيات الصفات، ولبعض المعجزات وغير ذلك من النصوص التي لا تتفق مع ما تقرره عقولهم - سيرد له أمثلة أثناء البحث[3]-، وحقيقة تأويلهم هو تحريف للكلم عن مواضعه، وصرف اللفظ عن مدلوله إلى معنى آخر بغير قرينة توجب ذلك، يقول ابن أبي العز الحنفي عن مثل هذا النوع من التأويل، وعن أهله: (وبهذا تسلط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً؛ تزييناً له، وزخرفة ليقبل، وقد ذم الله الذين زخرفوا الباطل، قال تعالى: ﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ** ﴾ [**الأنعام**: ١١٢]، والعبرة للمعاني لا للألفاظ. فكم من باطل قد أقيم عليه دليلٌ مزخرف عورض به دليل الحق)[4].

---

(١) "جريدة المسلمون"، العدد (٢٧٦)، (ص١١)، السنة السادسة.

(٢) المصدر السابق (ص١١).

(٣) انظر: على سبيل المثال الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا البحث.

(٤) "شرح العقيدة الطحاوية"، لابن أبي العز الحنفي (ص٢٥١).

وسبب وقوعهم في هذا الانحراف وتأويلهم للنصوص؛ هو أن جعلوا لعقولهم الأولوية في فهمها، ولم يعتمدوا تفسير الصحابة والسلف الصالح وفهمهم لها، ومعلوم صحة فهم النصوص الشرعية ركيزة أساسية لصحة الاستدلال، وكثير من البدع إنما حدثت بسبب سوء الفهم للنصوص[1].

٣ - الانتقائية في التعامل مع النصوص، فيأخذون منها ما يوافق آراءهم، ويردون أو يؤولون ما يتعارض معها.

فمن المعالم البارزة لأصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في التلقي والاستدلال أخذهم بما يوافق آراءهم من النصوص واستشهادهم بها على ما يريدون إثباته أو نفيه، ويتجاهلون ما يناقض آراءهم، أو يكون صريحاً في رده، وبعبارة أخرى لا يجمعون بين النصوص الواردة في المسألة الواحدة، وهذه طريقة أهل البدع، فالخوارج مثلاً أخذوا بنصوص الوعيد وتركوا نصوص الوعد فضلوا، والمرجئة أخذوا بنصوص الوعد وتركوا نصوص الوعيد فضلوا.

يقول الإمام الشاطبي: (فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية والفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له)[2].

ومن الأمثلة التي توضح هذا المنهج عند المعاصرين ما ذكره "فهمي هويدي" في معرض محاولته تبرئة الإسلام من القول بأن من الجهاد ما هو جهاد طلب وابتداء، حيث أتى بعدد من الآيات التي تدعو إلى السلم بدل القتال الذي يعطل رسالة التبليغ - كما يرى - والآيات التي جاء بها كثيرة، منها:

---

(١) انظر: "منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والجماعة والمبتدعة"، أحمد الصويان (ص٤٨).

(٢) "الاعتصام"، للإمام الشاطبي (١/ ٢٢٢).

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠][1].

ولم يأتي بذكر الآيات الصريحة في الأمر بقتال الكفار، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التحريم: ٩]، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وغيرها من الآيات الواردة في هذا الصدد.

وغالباً ما يسلك أصحاب هذا الاتجاه هذا المنهج مع آيات القرآن؛ لأنهم لا يستطيعون ردها، أما مع نصوص السنة فلا يرون حرجاً في ردها حتى وإن كانت في الصحيحين بحجج واهية، منها أنها أحاديث أحاد لا تفيد اليقين، أو أنها من السنة غير التشريعية، أو أنها لا تتفق مع القرآن، أو أنها تتعارض مع العقل، ونحو ذلك[2]. من حجج يبررون بها ردهم للنصوص الثابتة التي لا تتفق مع ما قرروه مسبقاً بعقولهم.

---

(١) انظر: "مواطنون لاذميون"، فهمي هويدي (ص٢٣٣-٢٣٤).

(٢) انظر التفاصيل في هذه المسألة، مع ضرب أمثلة لها في كتاب "السنة ومكانتها في التشريع"، لمصطفى السباعي.

ويظهر عظم هذا الانحراف إذا علمنا تناقضهم؛ فحين يرد بعضهم ما صح نجدهم في مواضع أخرى يَستدِلون بالأحاديث التي توافق أهواءهم حتى وإن كانت أحاديث آحاد، والأغرب من ذلك استدلالهم بالأحاديث الضعيفة بل الموضوعة عندما تكون مؤيدة لآرائهم كما سيتبين في المطلب التالي.

المطلب الثاني: الاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، ومناقشتهم:

يقرر كثيرٌ من أصحاب هذا الاتجاه أنهم لا يستدلون بالسنة إلا ما تواتر[1] منها، وما كان من المتواتر فيه تعارض -كما يزعمون- مع المسلمات العقلية والقواطع البرهانية، فإن لهم بها طريقين: إما التأويل[2] أو التفويض[3].

أما أحاديث الآحاد[4] فقد ردها كثيرٌ منهم كما ردها المعتزلة من قبلهم، وطعنوا فيها؛ لأفادتها الظن -كما يزعمون-، ولا مجال للظن في أمور العقائد[5].

---

(١) المتواتر: " هو الخبر الذي رواه عدد كثير تحيل العادة تواطئهم على الكذب، عن مثلهم إلى منتهاه، وأن يكون مستند خبرهم الحس، وإفادة العلم لسماعه" . انظر: " شرح نخبة الفكر" ، لابن حجر (ص١٠).

(٢) التأويل: (هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح بقرينة)، وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ ويبينه، وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف السلف، وإنما سمي هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب. انظر: "مجموع الفتاوى" ، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤/ ٦٨ - ٧٠)، و(٣/ ٥٤ - ٦٨)، و(٥/ ٢٨ - ٣٦)، و(١٣/ ٢٧٧ - ٣١٣). و"الصواعق المرسلة" ، لابن القيم (١/ ١٧٥ - ٢٣٣)، و"شرح العقيدة الطحاوية" ، لابن أبي العز (٢٣١-٢٣٦).

(٣) التفويض هو: (صرف اللفظ عن المعنى المراد، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض علمه إلى الله -تعالى- بأن يقول: الله أعلم بمراده). انظر: "النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد" ، لمحمد محيي الدين عبد الحميد، "حاشية على إتحاف المريد بجوهرة التوحيد" ، لعبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ص١٢٨).

(٤) الآحاد: (كل خبر لا تتوفر فيه شروط المتواتر، وقد ينفرد به واحد فيكون غريباً، أو يعزز برواية اثنين فأكثر فيكون عزيزاً، أو يستفيض فيكون مشهوراً). انظر: "الكفاية" ، للخطيب البغدادي (ص١٦-١٧) بتصرف. وأهل السنة يرون: أن أحاديث الآحاد تفيد العلم إذا صحت، يقول ابن تيمية: (وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري، والأسفراييني، وابن فورك). "مجموع الفتاوى" ، لابن تيمية (١٨/ ٤).

(٥) للتوسع انظر: "موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية" ، الأمين الصادق الأمين (٢/ ١٨٣) وما بعدها.

وهذه صورة أخرى من صور الانحراف في الاستدلال، ومن الأمثلة التي توضح ذلك عند دعاة هذا المنهج من المعاصرين:

ما يورده الأستاذ "فهمي هويدي" زاعماً أنه حديث عن المصطفى ﷺ، حيث يرى أنه يحل مشكلة تعارض النصوص -بزعمه-، وهو: "إذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق فاقبلوه وإلا فردوه[1]"[2].

وهذا "مصطفى الشكعة" وهو في معرض حديثه عن مرونة الإسلام، يبين أن آية ذلك اعتراف الإسلام بالعقل وتقديسه له، ويذكر بعض الأدلة على ذلك زاعماً صحتها، وذلك في قوله: (ففي الحديث الصحيح: "ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى الهدى، ويرده عن الردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله"[3]. وفي الحديث الصحيح أيضاً: "لكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله فبقدر عقله تكون عبادته"[4].

وفي الحديث أيضاً: "أول ما خلق الله العقل، فقال له، أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، بك

---

(١) قال الصاغاني: (موضوع)، وقال العجلوني: لم يثبت فيه شيء، وهذا الحديث من أوضع الموضوعات، بل صح خلافه "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"، ثم قال العجلوني: وقد سئل شيخنا - يعني الحافظ ابن حجر - عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طرق لا تخلو عن مقال. انظر: "الموضوعات"، للصاغاني (ص٧٦)، و"كشف الخفاء"، للعجلوني(١/ ٨٦).

(٢) "القرآن والسلطان"، فهمي هويدي (ص٣٧).

(٣) ذكره الحافظ ابن حجر في "المطالب العالية" (٣/ ٢٠-٢١)، برقم (٢٧٦٥)، وقال: إنه حديث موضوع.

(٤) ذكره الحافظ ابن حجر في "المطالب العالية" (٣/ ١٤)، برقم (٢٧٤٦) من مسند الحارث بن أبي أسامة عن داود بن المحبر، وقال: "أحاديثه كلها موضوعة لا يثبت منها شيء". وذكره ابن عراق في "تنزيه الشريعة" (١/ ٢١٥) برقم (٩٣)، ونقل كلام الحافظ السابق.

آخذ وبك أثيب وبك أعاقب "[1])[2].

كما نجد "محمد عمارة" يورد هذا الحديث الأخير مستدلاً به على أن العقل لم يمجده دين من الأديان كما مجده دين الإسلام[3].

ومن الأمثلة ما استشهد به الشيخ "محمد الغزالي" في كتابه "الجانب العاطفي في الإسلام"، عند انتقاده لبعض الفرق، حيث يقول: (وهؤلاء يصدق عليهم ما رواه ابن الجوزي بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أنه دخل على عائشة رضي الله عنها فقال: يا أم المؤمنين أرأيت الرجل يقل قيامه ويكثر رقاده، وآخر يكثر قيامه، ويقل رقاده، أيهما أحب إليك؟ قالت: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني، فقال: أحسنهما عقلاً، فقلت: يا رسول الله، إنما أسالك عن عبادتهما، فقال: يا عائشة إنهما لا يسألان عن عبادتهما، إنما يسألان عن عقولهما، فمن كان أعقل كان أفضل في الدنيا والآخرة"[4].

---

(١) ذكره ابن عراق في "تنزيه الشريعة" (١/ ٤٠٣ - ٤٠٤)، وقال: (أخرجه الدارقطني في الغرائب، وقال: "وبالجملة فقد قال الذهبي في تخليص الموضوعات بعد ذكر طرق الحديث المذكورة: وله طرق أخرى لم تصح، وقال ابن حبان، ليس عن رسول الله ﷺ خبر صحيح في العقل)، وذكره الزركشي في "اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة" (ص١٨٩)، وقال: (قال بعض الحفاظ: هذا الحديث كذب موضوع باتفاق أهل العلم)، وقال ابن القيم في "المنار المنيف في الصحيح والضعيف" (ص ٦٦): (أحاديث العقل كلها كذب، كقوله: "لما خلق الله العقل قال له: أقبل.. ").

(٢) انظر: "المطالعات الإسلامية"، مصطفى الشكعة (ص ١٨).

(٣) انظر: "مقدمة رسائل العدل والتوحيد"، د. محمد عمارة (١/ ٧١).

(٤) ذكره ابن حجر في "المطالب العالية"، (٣/ ١٤) برقم (٢٧٤٥)، وحكم بأنه موضوع. كما ذكره ابن عراق في "تنزيه الشريعة"، (١/ ١٧٦)، وقال: (فيه داود بن المحبر). كما ذكره الشوكاني في "الفوائد المجموعة"، (ص ٤٧٧)، برقم (٤٥)، وقال: (رواه الحارث في مسنده، وهو موضوع).

وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: " إن الرجل ليكون من أهل الصيام، وأهل الصلاة، وأهل الحجج، وأهل الحجاج، فما يجزي يوم القيامة إلا بقدر عقله "[1])[2].

ومع أن الغزالي يقول إن الفرض لا يثبت إلا بدليل قطعي، وأن التحريم لا يثبت أيضاً إلا بدليل قطعي، ويحذر من الانخداع بالآثار الواهية، والأحاديث الموضوعة، نجده أثناء هذا الكلام يستدل بحديث من هذا النوع عند حديثه عن التسمية على الوضوء، فيقول: (وفقهاء المذاهب على أن التسمية سنة لا فريضة، واحتجوا بما رواه الدارقطني والبيهقي عن ابن عمر مرفوعاً: " من توضأ وذكر اسم الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهوراً لأعضاء وضوئه "[3])[4].

هكذا كان موقف المعاصرين من أصحاب هذا الاتجاه، وهم في حقيقة الأمر امتداد للمتقدمين من اتباع هذا الاتجاه، يدل على ذلك ما أورده " محمد فريد وجدي " من أدلة يبرهن بها على مقدار مكانة العقل وتشريف الإسلام له، ومنها حديث: " الدين

---

(١) ذكره ابن حبان في "المجروحين"، (٣/ ٤٠) وقال: (لم يرو الحديث إلا عن طريق إسحاق بن أبي فروة، وإسحاق ليس بشيء في الحديث؛ لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد). كما قال ابن عراق في "تنزيه الشريعة"، (١/ ٢٠٣): (لا يصح؛ لأن فيه منصور بن صقير الذي اتهمه ابن معين أنه أسقط إسحاق بن أبي فروة، وإسحاق ليس بشيء).

(٢) "الجانب العاطفي في الإسلام"، محمد الغزالي السقا (ص١٢).

(٣) أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، (١/ ٧٦)، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، برقم (٢٠٠). وأيضاً الدار قطني في "السنن"، (١/ ٧٤)، كتاب الطهارة، باب التسمية على الوضوء، برقم (١٣)، كلاهما من طريق عبد الله بن حكيم. وفي "الكامل"، لابن عدي (٤/ ١٤٥٧)، برقم (١٠٥١): (عبد الله بن حكيم، قال: يحيى وسفيان وأحمد ليس هو بشيء، وقال السعدي كذاب مصرح).

(٤) "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، د. يوسف القرضاوي (ص ٦٥).

هو العقل ولا دين لمن لا عقل له "[1]، وحديث: "يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا بالعقل تعرفوا ما أمرتم وما نهيتم عنه، واعلموا أنه ينجدكم عند ربكم"[2]، ويسمي هذين الحديثين قواعد إلهية.

ويبرهن على أن التمييز الأكبر لأفراد النوع الإنساني في الأفضلية هو العقل وليس العبادة بحديث: "لا يعجبنكم إسلام رجل حتى تنظروا ماذا عقده عقله"[3].

وبالحديث الآخر، عندما أثنى قوم على رجل عند النبي ﷺ حتى بالغوا فقال: "كيف عقل الرجل؟ فقالوا: نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير، وتسألنا عن عقله. فقال: إن الأحمق يصيب بجهله أكثر من فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غداً في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم"[4].

وفي كتاب "أضواء على السنة المحمدية" لمحمود أبو رية[5]، يورد أحاديث ضعيفة وموضوعة ليقرر بها ما لديه من شبه وضلالات، يقول عنه الشيخ عبد الرحمن بن

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) ذكره ابن حجر في "المطالب العالية"، (٣/ ١٩) برقم (٢٧٦٣)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، ونص على أنه موضوع لا يثبت، وانظر: استدلال محمد فريد وجدي بهذه الأحاديث في كتابه "المدنية والإسلام"، (ص ٥٢ - ٥٣).
(٥) هو محمود أبو رية: ولد عام ١٨٨٩م، في كفر المندرة بمصر، جمع بين الدراسة المدنية والدينية، واشتهر بتجنيه على السنة النبوية، وسلف هذه الأمة خاصة الصحابي الجليل أبوهريرة رضي الله عنه، من أهم مؤلفاته: "أضواء على السنة المحمدية" وقد ناقشه العلامة عبد الرحمن المعلمي في كتابه "الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة"، و"قصة الحديث المحمدي"، و"أبوهريرة شيخ المضيرة". توفي ١٩٧٥م. انظر: "رجال الفكر في القاهرة"، مرتضى الرضوي (ص٧٩) بتصرف.

يحيى المعلمي[1]: (ونجده يحتج كثيراً بأقوال لا يعتقد صحتها، بل قد يعتقد بطلانها، ولكنه يراها موافقة لغرضه، ويحاول إبطال أحاديث صحيحة بشبهات ينتقل الذهن فور إيرادها إلى ورودها على آيات من القرآن)[2].

ويبين موقف أبو رية من الأحاديث، وأنه يرد الأخبار والأحاديث الثابتة ويحتج كثيراً بالضعيفة والواهية والمكذوبة[3].

ومن الأمثلة على ما احتج به من الأحاديث الباطلة ليؤيد بها ما ذهب إليه من الطعن في أبي هريرة رضي الله عنه، أن الرسول ﷺ، قال لأبي هريرة: " زر غباً تزدد حباً "[4]؛ لأنه كان لنهمه - نعوذ بالله تعالى من البهتان - يغشى بيوت الصحابة في كل وقت[5].

---

(١) هو عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي، نسبته إلى (بني المعلم) من بلاد عتمة، باليمن. (١٣١٣ - ١٣٨٦هـ)، فقيه من العلماء. ولد ونشأ في عتمة، وتردد إلى بلاد الحجرية (وراء تعز)، وتعلم بها. وسافر إلى جيزان (سنة ١٣٢٩هـ)، في إمارة محمد بن علي الإدريسي، بعسير، وتولى رئاسة القضاة، ولقب بشيخ الإسلام. وبعد موت الإدريسي (١٣٤١هـ)، سافر إلى الهند، وعمل في دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، مصححاً كتب الحديث والتاريخ (حوالي سنة ١٣٤٥هـ)، زهاء ربع قرن، وعاد إلى مكة سنة (١٣٧١هـ)، فعين أميناً لمكتبة الحرم المكي سنة (١٣٧٢هـ)، إلى أن شوهد فيها منكباً على بعض الكتب وقد فارق الحياة، وقيل: بل توفي على سريره. ودفن بمكة. له تصانيف عدة، منها: "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل" في مجلدين، و"الأنوار الكاشفة" في الرد على كتاب "أضواء على السنة" لمحمود أبو رية. انظر: "الأعلام"، للزركلي (٣/ ٣٤٢).

(٢) "الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة"، لعبدالرحمن المعلمي (ص٢٣).

(٣) المصدر السابق (ص٢٠٠-٣٠٣).

(٤) ذكره الهيثمي في "مجمع الزوائد"، (٨/ ١٧٥)، وذكره العقيلي "في الضعفاء"، (٢/ ١٣٨)، وابن عدي في "الكامل في الضعفاء"، (٢/ ٤٤٨)، وابن الجوزي في "العلل المتناهية"، (٢/ ٢٥٣).

(٥) انظر: "أضواء على السنة المحمدية"، لمحمود أبورية (ص١٧٢).

وعند تشكيكه في السنة يستدل بحديث موضوع يزعم فيه أن النبي ﷺ أرشد إلى عرض السنة على القرآن، فقال: (. . . " إن الأحاديث ستكثر بعدي كما كثرت عن الأنبياء قبلي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه كتاب الله فهو عني قلته، أولم أقله "[1])[2].

وبمثل هذه التعليلات ونحوها يردون ما صح وثبت عنه ﷺ من أحاديث، بينما تجدهم في مواضع أخرى، يستدلون بالأحاديث الواهية والموضوعة، وهذا هو منهج أهل البدع والأهواء الذين يتلقفون كل ما يؤيد آراءهم، وبالمقابل يردون ما خالفها ولو كان صحيحاً ثابتاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (. . . وأما أهل الأهواء ونحوهم فيعتمدون على نقل لا يعرف له قائل أصلاً لا ثقة ولا معتمد، وأهون شيء عندهم الكذب المختلق، وأعلم من فيهم لا يرجع فيما ينقله إلى عمدة، بل إلى سماعات عن الجاهلين، والكذابين، وروايات عن أهل الإفك المبين)[3].

ويقول الإمام الشاطبي، مبيناً أن من طرق أهل البدع في الاستدلال: (اعتمادهم على الأحاديث الواهية الضعيفة، والمكذوب فيها على الرسول ﷺ التي لا يقبلها أهل

---

(١) لقد بين أئمة الحديث أنه موضوع مختلق على النبي ﷺ، وقد عارض هذا الحديث بعض الأئمة فقالوا: (عرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فوجدناه مخالفاً له؛ لأنا وجدنا في كتاب الله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾، ووجدنا فيه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ ووجدنا فيه، "من يطع الرسول فقد أطاع الله". انظر: "جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ١٩١)، وانظر: "إرشاد الفحول"، للشوكاني (١/ ١٥٨). وانظر: "دفاع عن السنة"، لأبي شهبة (ص ١٧).

(٢) انظر: "أضواء على السنة المحمدية"، لمحمود أبو رية (ص٧٢).

(٣) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢٧/ ٤٧٩).

صناعة الحديث في البناء عليها)[1].

ويقول أيضاً: (ومنها ضد هذا، وهو ردهم للأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم، ويدَّعون أنها مخالفة للمعقول، وغير جارية على مقتضى الدليل فيجب ردها. كالمنكرين لعذاب القبر والصراط والميزان ورؤية الله عز وجل في الآخرة. وكذلك حديث الذباب وقتله، وأن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء، وأنه يقدم الذي فيه الداء.

وحديث الذي أخذ أخاه بطنه فأمره النبي ﷺ بسقيه العسل، وما أشبه ذلك من الأحاديث الصحيحة المنقولة نقل العدول)[2].

ويقول ابن القيم عن أمثال هؤلاء المفكرين من المتعصبين لآرائهم، وما تقرره عقولهم، أنهم: (نظروا في السنة، فما وافق أقوالهم منها قبلوه، وما خالفها تحيلوا في رده أو رد دلالته، وإذا جاء نظير ذلك أو أضعف منه سنداً ودلالة، وكان يوافق قولهم قبلوه ولم يستجيزوا رده، واعترضوا به على منازعيهم، وأشاحوا، وقرروا الاحتجاج بذلك السند ودلالته، فإذا جاء ذلك السند بعينه أو أقوى منه، ودلالته كدلالة ذلك أو أقوى منه في خلاف قولهم، دفعوه ولم يقبلوه)[3].

---

(١) "الاعتصام"، للإمام الشاطبي (١/ ٢٢٤).
(٢) المصدر السابق (١/ ٢٣١).
(٣) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٧٦).

المطلب الثالث: الاستدلال بالإسرائيليات، ومناقشتهم:

من صور الانحراف الذي سار عليه بعض دعاة الاتجاه العقلاني استدلالهم بالنصوص التي طرأ عليها التحريف، كنصوص التوراة والإنجيل، ونقلهم من الإسرائيليات ما خالف نص القرآن والأحاديث الصحيحة دون تمييز، ومن الأمثلة على ذلك:

ما نجده من استشهادٍ لبعضهم في معرض مدافعته عن النبي محمد ﷺ، حيث يقول الدكتور يوسف القرضاوي في إحدى خطبه مدافعاً عن النبي ﷺ: (... نتحدث اليوم عن محمد الحاكم العادل أو الإمام العادل، فلا شك أن محمداً ﷺ كان إماماً، ثم أن الفقهاء والأصوليين تحدثوا عن تصرفه عليه الصلاة والسلام بوصف الإمامة، فقد كان يتصرف بوصف النبوة وبوصف التبليغ عن الله وبوصف الفتوى وبوصف البشرية وبوصف الإمامة أي رئاسة الدولة، فقد كان عليه الصلاة والسلام هو الرئيس الأعلى للدولة التي أقامها، وإذا كانت هناك بعض الأديان، أو كانت هناك بعض الرسل والأنبياء لم يتمكنوا من إقامة دولة يقيمون فيها أحكام شريعتهم، وكما روي عن المسيح – عليه السلام – أنه قال كما أورد الإنجيل: "دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[1] لم يقبل محمد ﷺ أن تقسم الحياة بين الله وقيصر، لم يقبل الشركة مع الله لابد أن تخضع الحياة كلها لله، فقيصر وما لقيصر لله الواحد الأحد..)[2].

ونجد الدكتور "حسن الترابي" في أثناء ذمه لحكم الخليفة معاوية بن أبي سفيان – رضي الله عنهما –، يقول: (... منهم كثير مع علي – رضي الله عنه –؛ لأنه انتخب

---

(١) مقولة تنسب إلى عيسى عليه السلام، وردت في إنجيل "متى" (٢٢/١٦-٢١)، وفيه: (... فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة. قالوا له: لقيصر. فقال لهم: أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر، وما لله لله).

(٢) "موقع القرضاوي"، تحت مقال "القرضاوي يستنكر الإساءة للأنبياء ويدعو لتأييد الرئيس السوداني"، في ٨/ ٣/ ٢٠٠٩م.

شورياً، ومنهم هنالك مع الجانب الآخر الذي جاء عسكرياً قيصرياً، المتمثل بـ "ما لله لله وما لقيصر لقيصر"، أفسدوا المسيحية الرومان وأفسدوا علينا الإسلام...)[1].

ونرى أيضاً الدكتور "راشد الغنوشي" يستدل بنصوص العهدين القديم والجديد عند حديثه عن مكانة المرأة بين الإسلام وأهل الكتاب، فيقول: (جاء في الإصحاح الثالث من "سفر التكوين": «... وسمعا صوت الرب ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله وسط شجر الجنة فنادى الرب الإله آدم، وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان، واختبأت...»).

ويقول أيضاً: (ونسجت على نفس المنوال كتب العهد الجديد، فقد ورد في الإصحاح الحادي عشر من كتاب "كورنثوس الثاني": «ولكني أخاف كما خدعت الحيَّة حوّا بمكرها، هكذا تفسد أذهانكم عن البساطة التي في المسيح». وفي الإصحاح الثاني: «إن آدم لم يغوَ، ولكن المرأة أغويت فحصلت في التعدي»...)[2].

ولم يكن الاستشهاد بهذه النصوص بدعاً لدى المعاصرين من اتباع الاتجاه العقلاني، بل كانوا في حقيقتهم متابعين لبعض المتقدمين من رواد هذا الاتجاه، ومن أمثلة ذلك:

ما قام به إمام هذا الاتجاه "محمد عبده" من استدلالٍ بالإسرائيليات، صرف بموجبه المعنى الصحيح لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧]، إلى معنى

---

(١) انظر: "موقع الجزيرة على الشبكة العنكبوتية"، مقابلة مع د. حسن الترابي بعنوان "حسن الترابي.. ماذا بعد إطلاق سراحه؟"، في ١٧/ ٨/ ١٤٢٥هـ.

(٢) "المرأة المسلمة في تونس بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي"، راشد الغنوشي (ص٢١-٢٢).

يوافق ما جاء في التوراة فيقول: (. . . إن هذا الحكم منصوص في التوراة، وهو أنه إذا قتل قتيل لم يعرف قاتله فالواجب أن تذبح بقرة غير ذلول[1] في وادٍ دائم السيلان، ويغسل جميع شيوخ المدينة القريبة من المُقتل أيديهم على العِجْلَةِ التي كُسِرَ عنقها في الوادي، ثم يقولون إن أيدينا لم تسفك هذا الدم، اغفر لشعبك إسرائيل، ويتمون دعوات يبرأ بها من يدخل في هذا العمل من دم القتيل، ومن لم يفعل يتبين أنه القاتل)[2]، فأصبحت المعجزة التي أجراها الله تعالى على يد نبيه موسى عليه السلام مجرد تشريع يفعله عامة بني إسرائيل؛ للفصل بين المنازعات؟!

ويعقب "رشيد رضا" على هذا الكلام فيقول: (إن ما أشار إليه الأستاذ من حكم التوراة للتعلق بقتل البقرة، هو في أول الفصل الحادي والعشرين من سفر "تثنية الاشتراع" ونصه:

١- إذا وجد قتيل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك لتمتلكها واقعاً في الحقل لا تعلم من قتله.

٢- يخرج شيوخك وقضاتك، ويقيسون إلى المدن التي حول القتيل.

٣- فالمدينة القربى من القتيل يأخذ شيوخ تلك المدينة عِجْلَةً من البقر لم يحرث عليها لم تجر بالنير.

٤- وينحدر شيوخ تلك المدينة بالعجلةِ إلى وادٍ دائم السيلان لم يحرث فيه ولم يزرع، ويكسرون عنق العجلة في الوادي.

---

(١) أي: (أنها ليست مذللة بالحراثة، ولا معدة للسقي في السانية، بل هي مكرمة حسنة صبيحة). انظر: "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (١/ ٣٠٠).

(٢) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٣٤٧).

٥- ثم يتقدم الكهنة بني لاوي[1]؛ لأنه إيَّاهم اختار الأب إلهك ليخدموه، ويباركوا باسم الرب، وحسب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة.

٦- ويغسل جميع شيوخ تلك المدينة القريبين من القتيل أيديهم على العِجْلَةِ المكسورة العنق في الوادي.

٧- ويصرخون ويقولون: أيدينا لم تسفك هذا الدم، وأعيننا لم تبصر.

٨- اغفر لشعبك إسرائيل الذي فديت يا رب، ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك إسرائيل، فيغفر لهم الدم)[2].

ثم نجد الشيخ "محمد رشيد رضا" يظهر موافقته لشيخه، فيقول: (فعلم من هذا أن الأمر بذبح البقرة كان لفصل النزاع في واقعة قتل)[3].

ويقول: (والظاهر مما قدمنا أن ذلك العمل كان وسيلة عندهم للفصل في الدماء عند التنازع في القاتل، إذا وجد القتيل قرب بلد ولم يعرف قاتله ليعرف الجاني من غيره، فمن غسل يده، وفعل ما رسم لذلك في الشريعة برئ من الدم، ومن لم يفعل ثبتت عليه الجناية، ومعنى إحياء الموتى على هذا حفظ الدماء التي كانت عرضة لأن تسفك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس، أي يحييها بمثل هذه الأحكام، وهذا الأحياء على حد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فالإحياء هنا معناه الاستبقاء كما هو المعنى في الآيتين، ثم قال تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ [البقرة: ٧٣]، بما يفصل بها في الخصومات، ويزيل من أسباب الفتن والعداوات)[4].

---

(١) لاوي أو لاوى: (هو كل من كان من نسل لاوي بن يعقوب عليه الصلاة والسلام، ومن نسله موسى عليه الصلاة والسلام). انظر: "تاريخ اليعقوبي"، لأحمد اليعقوبي (١/ ٣٢) بتصرف.

(٢) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٣٤٧-٣٤٨).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٤٧-٣٤٨).

(٤) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٣٥١).

ويقول "رشيد رضا" عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَن يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٨]، قال: (وهذا التابوت المعروف صندوق له قصة معروفة في كتب اليهود، ففي أول الفصل الخامس والعشرين من سفر "الخروج" ما نصه: «وكلم الرب موسى قائلاً كلم بني إسرائيل...»)[١].

ويقول: (وفي سائر فصول سفر "الخروج" الثلاثة تفصيل لما قدمه بنو إسرائيل لصنع تلك الدار التي يقدس فيها الله، ولصنع الخيمة والتابوت وغير ذلك، وغرضنا منها معرفة حقيقة التابوت عندهم، فإنك لتجد في بعض كتب التفسير، وكتب القصص عندنا أقوالاً غريبة عنه...)[٢].

وفي موضع آخر يقول: (وأما ما ورد في التوراة الحاضرة في شأن الألواح فمما جاء في سفر "الخروج"، من (٢٣ : ١٢): «وقال الرب لموسى اصعد إلى الجبل، وكن هناك فأعطيك لوحي الحجارة، والشريعة، والوصية التي كتبتها لتعلمهم الكلمات العشر»، وجاء في وصف اللوحين منه (٢٣ : ١٥)، «ثم انثنى موسى، ونزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده: لوحان مكتوبان على جانبيهما، من هنا ومن هناك كانا مكتوبين»)[٣].

ويقول "أحمد مصطفى المراغي" في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧]، حيث قال: (وجاء في إنجيل "يوحنا": « وهذه هي الحياة الأبدية، أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، ويسوع الذي أرسلته»)[٤].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٤٨٢-٤٨٣).
(٢) المصدر السابق (١/ ٤٨٣).
(٣) المصدر السابق (٩/ ١٨٥).
(٤) "تفسير المراغي"، لأحمد المراغي (٣/ ٦٤).

هذه إحدى صور الانحراف في المنهج الذي سلكه أصحاب الاتجاه العقلاني في الاستدلال، وهم بهذا المنهج متناقضون مع أنفسهم، حيث نجد محمد عبده وتلاميذه في مواضع أخرى يحذرون من الإسرائيليات أشد تحذير، وينتقدون المفسرين السابقين الذين رووا شيئاً منها، وعدوا هذا منهم خطأً لا يغتفر[1]، ومن أقوالهم التي توضح هذا الموقف بجلاء، ما قام به "محمد عبده" منتقداً على بعض المفسرين: (ولكن أكثر المفسرين ولعوا بحشو تفاسيرهم بالموضوعات التي نص المحدثون على كذبها، كما ولعوا بحشوها القصص والإسرائيليات التي تلقفوها من أفواه اليهود، وألصقوها بالقرآن؛ لتكون بياناً له وتفسيراً، وجعلوا ذلك ملحقاً بالوحي، والحق الذي لا مرية فيه: أنه لا يجوز إلحاق شيء بالوحي غير ما تدل عليه ألفاظه وأساليبه، إلا ما يثبت بالوحي عن المعصوم الذي جاء به ثبوتاً لا يخالطه الريب)[2].

وفي موضع آخر يرى أنه يجب أن (نأخذ القرآن على ما هو عليه، لا ندخل فيه شيئاً من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها، وهي صارفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها)[3].

ومن أقوال "رشيد رضا" التي تبين انتقاده لرواية الإسرائيليات، قوله في مقدمة تفسيره: (كان من سوء حظ المسلمين أنَّ أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو... وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات)[4].

(١) للتوسع في ذكر أمثلة لمنهجهم في النهي عن رواية الإسرائيليات، انظر: "منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير"، د. فهد الرومي (ص٣١٦).
(٢) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (١/ ١٧٤-١٧٥).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٥٧).
(٤) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (١/ ٧).

ثم يقول: (وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس مسلمة أهل الكتاب)[1].

ويذم "رشيد رضا" بعض الرواة الثقات الذين رووا بعض الإسرائيليات، فيقول عن كعب الأحبار ووهب بن منبه: (أن بطلي الإسرائيليات، وينبوعي الخرافات كعب الأحبار ووهب بن منبه)[2].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ﴾ [**الأعراف**: ١٤٥]، يقول: (وأما تلك الروايات الكثيرة في جوهرها ومقدارها وطولها وعرضها وكتابتها وما كتب فيها، فكلها من الإسرائيليات الباطلة التي بثها في المسلمين أمثال كعب الأحبار ووهب بن منبه. . .)[3].

وقال عن كعب الأحبار أيضاً-الذي سماه بركان الخرافات-: (كعب الأحبار الذي أجزم بكذبه، بل لا أثق بإيمانه)[4].

وممن ذم الإسرائيليات ورواتها "أحمد مصطفى المراغي"، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [**الأعراف**: ١٠٧]، يقول: (وقد ذكر رواة التفسير بالمأثور روايات غاية في الغرابة في وصف الثعبان، ليس لها سند يوثق به، وما هي إلا إسرائيليات تلقفها المفسرون من أهل الكتاب الذين كانوا يكيدون للإسلام وللعرب، كروايات وهب بن منبه وهو فارسي الأصل، ومثله روايات كعب الأحبار الإسرائيلي، وقد كان كلاهما كثير الرواية للغرائب التي لا يعرف لها أصل معقول ولا

---

(١) المصدر السابق (١/ ٨).

(٢) "مجلة المنار"، لمحمد رشيد رضا، الجزء العاشر (٢٧/ ٧٨٣).

(٣) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (٩/ ٩٠).

(٤) المصدر السابق (٢٧ / ٦٩٧)

منقول، وقومهما كانوا يكيدون للمسلمين الذين فتحوا بلاد الفرس، وأجلوا اليهود من الحجاز)[1].

وفيما مضى يظهر تناقض أصحاب الاتجاه العقلاني؛ حيث إنهم في مواضع يحذرون من رواية الإسرائيليات، حتى أنهم تطرفوا في التحذير منها (وأدى بهم هذا التطرف إلى تكذيب بعضها مع موافقتها لما صح من شريعتنا، بل وزادوا على هذا بأن ردوا بعض الأحاديث التي توافقها وإن صحت وإن رواها البخاري ومسلم.

ولم يقتصر الأمر على هذا، بل تناولوا بعض الصحابة بالتجريح، وشككوا في إيمان بعض التابعين الذين شهد لهم السلف الصالح بالعدالة، وروى لهم البخاري ومسلم، ونسبوا من وثَّقهم من علماء الحديث إلى الغفلة)[2].

ومع كل هذا وقعوا فيما حذروا منه فاستدلوا بالإسرائيليات، وأباحوا لأنفسهم ما لم يبيحوا لغيرهم، يقول الدكتور "محمد حسين الذهبي" في كتابه "التفسير والمفسرون": (كذلك لا يفوتنا أن ننبه على أن صاحب المنار كان مع شدة لومه على المفسرين الذين يزجون بالإسرائيليات في تفاسيرهم، ويتخذون منها شروحاً لكتاب الله، يخوض هو أيضاً بما هو من هذا القبيل، ويتخذ منه شروحاً لكتاب الله، وذلك أنه كثيراً ما ينقل عن الكتاب المقدس أخباراً وآثاراً يفسر بها بعض مبهمات القرآن، أو يرد بها على أقوال بعض المفسرين، وكان الأجدر بهذا المفسر الذي يشدد النكير على عشاق الإسرائيليات، أن يكف هو أيضاً عن النقل عن كتب أهل الكتاب، خصوصاً وهو يعترف أنه تطرق إليها التحريف والتبديل)[3].

---

(١) "تفسير المراغي"، لأحمد مصطفى المراغي (٩/ ٢٤).
(٢) "منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير"، د. فهد الرومي (ص٣١٦).
(٣) "التفسير والمفسرون"، محمد حسين الذهبي (٢/ ٦٣٢).

وأما عن تنقص "محمد رشيد رضا" لكعب الأحبار، فقد رده الإمام ابن الجوزي، حيث قال: «إن بعض الذي يخبر به كعب عن أهل الكتاب يكون كذباً، لا أنه يتعمد الكذب، وإلا فقد كان كعب من أخيار الأحبار»[1].

و قد اتفقت كلمة النقاد على توثيقه[2]، وقال عنه الإمام الذهبي: (من أوعية العلم)[3]. ووثقه الحافظ ابن حجر، وذكر أن البخاري ومسلم قد رويا له[4].

ومثل هذا يقال في وهب بن منبه؛ حيث اتفقت كلمة النقاد على توثيقه، وأمانته[5].

(١) "فتح الباري"، لابن حجر (١٣/ ٣٣٥).

(٢) انظر: "الثقات"، لابن حبان (٥/ ٣٣٤).

(٣) "تذكرة الحفاظ"، الذهبي (١/ ٤٢).

(٤) انظر: " تقريب التهذيب"، لابن حجر (ص٤٦١).

(٥) انظر: "التاريخ الكبير"، للذهبي (٨/ ١٦٤)، و"مشاهير علماء الأمصار"، لابن حبان (ص١٢٢)، و"رجال مسلم"، للأصبهاني (٢/ ٣٠٥)، و"تهذيب الكمال"، للمزي (٣١/ ١٤٧)، و"الكاشف، للذهبي (٢/ ٣٥٨)، و"تهذيب التهذيب"، لابن حجر (٤/ ٣٣٢).

الفصل الثاني

القواعد العامة التي استند إليها دعاة التجديد العقلاني الإسلامي المعاصر، عرض ونقد

وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: القول بنسبية الحقيقة.

المبحث الثاني: تاريخية النص.

المبحث الثالث: التسامح الديني.

المبحث الرابع: التيسير.

المبحث الخامس: النظرة المقاصدية للنص.

المبحث السادس: الرخصة.

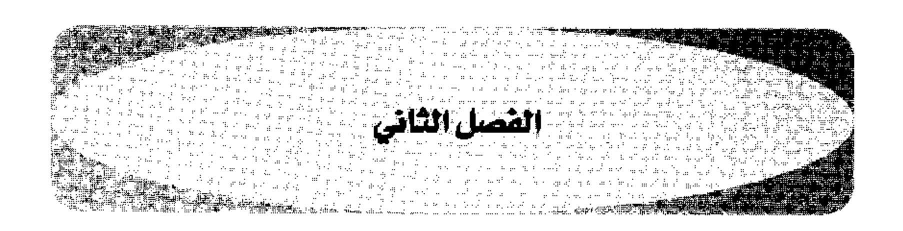
المبحث السابع: المحكم والمتشابه.

المبحث الثامن: قاعدة عموم البلوى في التخفيف.

المبحث التاسع: الاجتهاد.

المبحث العاشر: المصلحة.





الفصل الثاني

إن الفقهاء والمجتهدين في زمن الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم، كانوا يهدفون من خلال بحثهم واجتهادهم إلى أن يصلوا إلى حكم الشرع في كل قضية من القضايا المعروضة عليهم، وكانوا يعلمون أنهم بفتاويهم واجتهاداتهم إنما يوقِّعون عن الله تعالى، وينطقون باسم الشرع، فكانوا يحذرون كل الحذر من القول على الله تعالى بغير علم، أو اتباع الهوى والشهوة فيما يقررونه من أحكام، ولم يتتبعوا رحمهم الله تعالى الرخص بقصد الترخص، ولا زلاّت العلماء بقصد التوسعة، ولم يكن قصدهم أن توافق فتاويهم واقع الناس، أو أن تساير ميول الناس وأغراضهم، بل كانوا جميعاً رائدهم الدليل، يدورون معه حيث دار، وما كانوا يَدَعُونَ الدليل الشرعي لقول أحد بل كانوا كما قال الإمام الشافعي: «أجمع الناس على من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحدٍ»[1].

(١) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٢/ ٢٠١).

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: (لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع، أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق رضي بذلك من رضيه وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]، فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي)[١].

أما ما وقع بين الأئمة والمجتهدين من خلافٍ حول العديد من القضايا، فليس مرده إلى ترك الدليل واطِّراحه، بل حدث ذلك لأسباب سائغة فصَّلها العلماء وبينوا أعذار المجتهدين فيها، من ذلك بلوغ الدليل لبعض المجتهدين دون بعضٍ، وثبوت صحة الدليل عند بعضهم، وعدم ثبوته عند بعضهم الآخر، واختلافهم في دلالة الحديث بعد ثبوته إلى غير ذلك من الأسباب[٢].

إلا أن كثيراً من دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر تتبعوا زلات العلماء، وشذوذاتهم، وتصيدوا سقطاتهم، وأخطاءهم، فجعلوا منها ديناً وعدوا كل ما ذُكر في كتب الفقه من آراء واختلافات، حججاً شرعية، مهما بَعُدَ مأخذها، ولم يكتفوا بالمذاهب السنية يبحثون عما فيها من غريب، بل تجدهم يدعون إلى اعتماد أي قول يناسب أهواءهم، ويساير الحضارة الغربية، سواء وجد في المذاهب السنية أو في غيرها من المذاهب التي تنتسب إلى الإسلام، وهم في ذلك يعتمدون: على بعض القضايا الفلسفية، وبعض القواعد التي نطق بها الأئمة لضبط المسائل الشرعية، إلا أنهم كان لهم معها شأن آخر، حيث أخرجوها في استعمالهم لها عمَّ وضعت له، فأنزلوا عليها فهماً حادثاً مبتدعاً لم يرده أهل العلم.

---

(١) "الموافقات"، للشاطبي (٤/ ١٤٠).

(٢) انظر: "رفع الملام عن الأئمة الأعلام"، لابن تيمية (ص٦-٤٨).

ومن أهم تلك القواعد التي يعتمدون عليها فيما يرونه من تجديد للدين وأصوله، ما يلي:

(القول بنسبية الحقيقة - تاريخية النص-التسامح الديني- التيسير- النظرة المقاصدية للنص - الرخصة - المحكم والمتشابه - قاعدة عموم البلوى في التخفيف - الاجتهاد - المصلحة).

ولعلي أتحدث عن هذه القواعد بشيء من التفصيل؛ للوقوف على كيفية تناولهم لها.

المبحث الأول
القول بنسبية الحقيقة

ويقصدون بها: أن الحقائق العلمية، والقيم الخلقية، والمبادئ التشريعية، والنظم الاجتماعية والسياسية، كلها تتبدل وتتغير بتغير الزمان والمكان، فما كان حقاً بالأمس من المحتمل أن يكون باطلاً اليوم والعكس؛ وذلك لأن الحقيقة الثابتة تختلف الأنظار إليها باختلاف زاوية سقوط الشعاع الفكري عليها[1].

ويعد أول من قال بها هم السوفسطائيون[2] - وعلى رأسهم كبيرهم الفيلسوف

(١) للتوسع انظر: "أساطير المعاصرين"، د. أحمد عبد الرحمن (ص١٦٩-١٧٠)، و"مفهوم التجديد"، بسطامي سعيد (ص٢١٤-٢١٥)، و"مجلة المجتمع"، مقال لغازي التوبة، عن نسبية الحقيقة، العدد (١٣٣٧)، و"الفكر الإسلامي والتطور"، لفتحي عثمان (ص ١٥-١٦).

(٢) السوفسطائية: هي حركة فكرية واجتماعية، نشأت وترعرعت في اليونان القديمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد، ورفعت شعار "الإنسان مقياس كل شيء"، ودافعت عن نسبية الحقيقة وارتباطها بالظروف المتغيرة، فانتهت إلى التأكيد على أهمية اللجوء للحيل الخطابية والألاعيب القولية لتحقيق المصالح الشخصية. ولم يكتف السوفسطائيون بممارسة السفسطة وحدهم، بل تمكنوا من إقناع صفوة المجتمع آنذاك بضرورة تلقي دروس في هذا المجال إن كانوا يرغبون في تحقيق مصالح اجتماعية وسياسية واقتصادية، فتمكنوا بفضل ذلك من جمع ثروات عظيمة. انظر: "المعجم الفلسفي"، جمال صليبا (١/ ٦٥٨)، و"كشاف اصطلاحات الفنون"، للتهانوي (٣/ ١٧٣).

بروتاغوراس[1]- الذين ظهروا في اليونان ما بين القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد؛ حيث كانت اليونان تموج بمجموعة من الأفكار والمذاهب المتباينة المتنوعة؛ فلجؤوا لهذا القول في تأييد الآراء المتناقضة؛ إما شكّاً في الجميع، أو للتخلص من جهد طلب الحقيقة.

يقول الدكتور "علي سامي النشار": (نسبية كل شيء قال بها بروتاغوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة، فقال: "إن الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس وجود ما لا يوجد"، ثم أخذ بهذا الشُكاك بعد، فطبقوها على الحد كما طبقوها على نواحي العلم كله، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة، بل كل شيء -كما يقول هرقليطس- في تغير مستمر)[2].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية خطورة هذه الدعوى، حيث قال: (حكي عن بعض السفسطائية أنه جعل جميع العقائد هي المؤثرة في الاعتقادات، ولم يجعل للأشياء حقائق ثابتة في نفسها يوافقها الاعتقاد تارة ويخالفها أخرى، بل جعل الحق في كل شيء ما اعتقده المعتقد، وجعل الحقائق تابعة للعقائد. وهذا القول على إطلاقه وعمومه لا يقوله عاقل سليم العقل)[3].

وقال رحمه الله في موطن آخر: (هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة؛ يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه... وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان

---

(١) بروتاغوراس (ح٤٨٠-٤١٠ق م)، سفسطائي يوناني، كان متشككاً في وجود المعرفة اليقينية، قال: "بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"، مؤكداً بذلك نسبية الحقيقة، والقيم، والتشريعات البشرية. انظر: "الموسوعة الثقافية"، حسين سعيد (ص٢٠٣).

(٢) "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"، د. علي سامي النشار (ص١٩١).

(٣) "مجموع الفتاوى"، لشيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/ ١٣٥).

إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال؛ وهذا كفر وزندقة)[1].

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من دعوى النسبية:

قد اغتر بهذه الدعوة بعض دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، حيث قاموا بالترويج لهذه الدعوة من خلال: مؤلفاتهم، وندواتهم، ومقالاتهم؛ ظناً منهم أن هذه الفكرة تسهم بطريقٍ أو بآخر إلى لمِّ شَعَث الأمة العربية والإسلامية بجميع أطيافها تحت مسمى "الكلّ يملك قدراً من الحقيقة"، ومن ثم قاموا بترديد هذه الدعوى، والزعم بأنه لا حقائق ثابتة، وأن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن على الدعاة وأرباب الفكر المستنير أن يدركوا بأن لكل فكرة جانباً مشرقاً، وأن الحقيقة الثابتة تختلف الأنظار إليها باختلاف زاوية سقوط الشعاع الفكري، وانطلقت مؤتمرات ومراكز للتقريب بين الأديان أو المذاهب على إثر هذه الدعوى.

يقول الدكتور "أحمد عبد الرحمن": (الفلسفة النسبية هي السند الفكري الأخير والمرجع النهائي، لكل التيارات المناوئة لمبدأ "الثبات الإسلامي" في العقيدة والشريعة والأخلاق والنظم. . . فالنسبية فلسفة تزعم أن الحقائق العلمية، والقيم الخلقية، والمبادئ التشريعية، والنظم الاجتماعية والسياسية، كلها تتبدل وتتغير بتغير الزمان والمكان، فما كان حقاً بالأمس لابد أن ينقلب باطلاً اليوم أو غداً، وما كان عدلاً لدى اليونان قبل قرون من الزمان يستحيل أن يظل كذلك إلى اليوم، لا فرق في ذلك بين قانون وضعي وشريعة دينية، وبهذا التصور الشامل للفلسفة النسبية يقرر أنصار التجديد أن الشعر المقفى، واللغة الفصحى، والعمارة الإسلامية، والشريعة الإسلامية، والعقيدة الإسلامية إلخ إلخ، كانت صالحة لعصر النبوة والراشدين،

---

(١) المصدر السابق (١٩/ ١٤٤-١٤٥).

ولكنها لا يمكن أن تصلح لنا اليوم، ولا مفر أمامنا من أحد أمرين: إما نقل نظائرها الأوروبية العصرية، وإما التخلف عن العصر والفناء تبعاً لذلك!)[1].

وها هو الكاتب الإسلامي "خالد محمد خالد"، يؤلف كتاباً مستقلاً أسماه بـ"معاً على الطريق: محمد والمسيح"، يجهد فيه نفسه ليصل إلى أن محمداً وعيسى عليهما الصلاة والسلام أخوان؛ لامتلاكهما الحقيقة، فلماذا لا يكون أتباعهما إخوة أيضاً؟![2].

ويذهب الدكتور "يوسف القرضاوي" إلى ضرورة التقارب مع أهل الكتاب؛ لأن بيننا وبينهم أصولاً في الحق مشتركة، توجب التقارب فيما بيننا، فيقول: (الواقع أنه توجد أصولاً مشتركة بين المسلمين وأهل الكتاب بالجملة، منها: الإيمان بالله، والإيمان بوجوب التعبد له، والإيمان بالنبوة والوحي، والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالقيم الأخلاقية)[3].

بل يذهب أيضاً إلى الاعتداد بمذهب الرافضة الفقهي، فيقول: (فقد أجمع فقهاء الأمة من كل المذاهب السنية وغير السنية، ومن خارج المذاهب على عقوبة المرتد)[4].

ويقول: (العبادات الإسلامية واحدة في جوهرها في كل مذهب من مذاهب الإسلام: الصلاة عند جميع المسلمين منذ عهد الرسول إلى اليوم: عند السنيين والشيعة هي هذه الأقوال والأعمال المخصوصة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم...)[5].

---

(١) "أساطير المعاصرين"، د. أحمد عبد الرحمن (ص١٦٩-١٧٠).

(٢) انظر: "معاً على الطريق: محمد والمسيح"، لخالد محمد خالد (ص ٢٠، ٢٤، ٢٦، ٢٩).

(٣) انظر: "مجلة البيان"، مقال للدكتور يوسف القرضاوي، العدد (١٢٤)، و"أولويات الحركة الإسلامية"، د. يوسف القرضاوي (ص١٦٠-١٦١).

(٤) انظر: "ملامح المجتمع المسلم"، د. يوسف القرضاوي (ص٤١).

(٥) "العبادة في الإسلام"، د. يوسف القرضاوي (ص١٧٠).

وينادي الدكتور "محمد عمارة" بأعلى صوته في كتابه "الإسلام والوحدة"، بضرورة عدم قسر الناس على الإسلام؛ لأن كل أهل ملة لديهم الحق، فيقول: (إن توهم إمكان توحد أهل الأديان السماوية أو بالأحرى أهل الشرائع السماوية على شريعة واحدة وملة واحدة، وتحولهم من أمم مؤمنة ومتعددة إلى أمة مؤمنة واحدة، إن توهم إمكانية ذلك، ومن ثم السعي إلى تحقيقه خصوصاً إذا كان هذا السعي بغير المجادلة بالحكمة والموعظة الحسنة هو معاندة لإرادة الله سبحانه، وسعي ضد سننه التي لا سبيل إلى تبديلها أوتغييرها.

إن إرادة الله وسننه مع تعدد الأمم والشرائع وما نسميه تجاوزاً الأديان، وليسمع وحدتها وتوحيدها... إنها مع التعدد والاختلاف لا مع الوحدة والاتحاد)[1].

وهذا الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" في معرض دعوته إلى التقارب بين المذاهب الإسلامية يطرح بعض الحلول التي كان من أبرزها قوله: (أنه مما يعين على تحقيق أهداف الحوار الساعي إلى التقريب أن نتذكر جميعاً أن تعدد الرؤية سنة من سنن اللّه وناموس من نواميسه في خلقه، وأن وحدة الحقيقة لا تنفي تعدد زواياها، واختلاف العقول في تفسيرها، ولو استقام ما يتوهمه البعض من أن وحدة الأمة تقتضي ضرورة إجماع الناس واتفاقهم على فهم واحد لما نشأت بين المسلمين علوم التفسير والكلام، وأصول الفقه...)[2].

ويقول أيضاً: (ولا نبالغ أو نتعسف في التفسير إذا قلنا إن الإسلام قد علَّم المؤمنين منذ اليوم الأول لبزوغ شمسه أنهم ليسوا وحدهم في هذه الدنيا... وأن تعدد الأجناس والألوان والألسنة والعقائد والأفكار سنة من سنن اللّه في خلقه

---

(١) "الإسلام والوحدة"، د. محمد عمارة (ص٧٠).

(٢) "رسالة التقريب"، مقال للدكتور أحمد كمال أبو المجد بعنوان "التقريب منهجه ومفهومه"، العدد (٢٥)، رجب ١٤٢٠هـ.

وناموس من نواميسه في هذا الكون. . . وأنه سبحانه أراد بهذا التنوع أن يتبادل الناس الخبرة، وأن يتعاونوا، كل بما يملكه على البر والخير. . . متسابقين إلى ذلك ومتنافسين فيه)[1].

ويمكن الإجابة عن هذه الدعوى بما يلي[2]:

إن فلسفة بهذا الوصف وهذا الامتداد والتشعب في حياتنا الدينية والفكرية والتشريعية والثقافية عن طريق من يروج لها؛ لجديرة بأن نقومها، وهذا ما أرجو أن أناقشه في هذه الأسطر القليلة بأقصى ما يسعني من إيجاز:

١ - إن الناظر إلى هذه النظرية يجد فيها معارضة صريحة لما جاء به الأنبياء والرسل، فجميع المرسلين قد اتفقوا في قضية التوحيد، ولم يختلفوا فيها ﷺ ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾ [النحل: ٣٦]، وهذه النظرية قائمة على أنه ليس هناك حقيقة مطلقة فالكل يملك قدراً منها.

٢ - لا يمكن لأي مجتمع أن يعيش دون حقائق مطلقة مشتركة بين أفراد مجتمعه، فبدون الحقيقة المطلقة لن يكون هناك تماسك ديني، أو اجتماعي. وسينشأ الصراع والنزاع، وستصطدم الآراء، ويحدث الانشراخ الاجتماعي والتمزق الثقافي؛ فالكل يزعم أنه صاحب الحق، ومن ثم يؤدي إلى ضعف المجتمع بأسره وسقوطه.

٣ - الواقع يكذب هذه النظرية، فالحقائق المطلقة كثيرة جداً لا يستطيع العقل أن يردها، وهي تشهد على زيف النسبية، فمن ذلك أن الإنسان لا يوجد نفسه من العدم

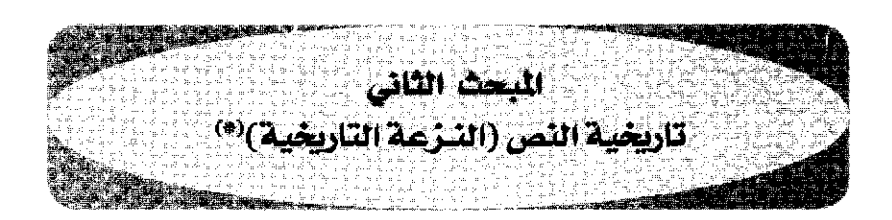
---

(١) "رسالة التقريب"، مقال للدكتور أحمد كمال أبو المجد بعنوان "التقريب منهجه ومفهومه"، العدد (٢٥)، رجب ١٤٢٠هـ.

(٢) هناك مؤلفات عدة ناقشت هذه الدعوى، انظر على سبيل المثال: "أساطير المعاصرين"، د. أحمد عبد الرحمن (ص١٦٩) وما بعدها، و"مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص ٢١٤-٢١٥) وغيرهما.

فهذه حقيقة مطلقة، وأن النار محرقة، وأن الواحد نصف الاثنين. . . إلخ.

٤ - النسبية تحمل التناقض الذاتي، فالكل لديه الحقيقة، فلا ينبغي أن يكون هناك إقناع للآخرين بما تحمله من أفكار ومعتقدات، فما تراه أنت حقيقة، فلا يحق لك أن تحاول إقناعهم به؛ لأنه ليس بالضرورة أن يكون حقيقة لديهم! إلا أن الممارسة الواقعية للنسبية من قبل أدعيائها فيها ازدواجية؛ حيث يزعم بعضهم ملكية الحق، ومن يخالفهم فهو رجعيٌّ ونصوصي.



ويقصد بها: إعادة تفسير التراث الديني - التفسير، والفقه، وأصول الفقه... إلخ-، بأصوله وفروعه، مع استبعاد مفاهيم الحق والباطل والإيمان والكفر، على وفق المفاهيم العصرية؛ لأن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان[1].

أدَّى ظهور نظرية النقد التاريخي أو النزعة التاريخية في القرن السابع عشر الميلادي؛ إلى التشكيك في مصداقية الكتب المقدسة لدى أهل الكتاب، عن طريق الدعوة إلى عرض الكتب المقدسة على طاولة البحث والنظر التاريخي؛ لإثبات مدى صحتها من عدمه، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم والمعارف.

(*) تاريخية النص أو النزعة التاريخية: (هي النظر إلى كل موضوع معرفي على أنه نتاج حاضر ناشئ عن التطور التاريخي، أما أصحاب المذهب التاريخي: فيرون أن الأحداث والظواهر الاجتماعية تتصف بالنسبة التاريخية، وهي على ذلك غير قابلة لأن تدرس على غرار الظواهر الطبيعية).
انظر: "معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية"، جلال الدين السعيد (ص٤٨)، و"معجم المصطلحات الأدبية"، لسعيد علوش (ص٥٦).

(١) انظر: "التراث في ضوء العقل"، د. محمد عمارة (ص١٨٣)، و"العرب والتحدي"، د. محمد عمارة (ص٢٩١)، و"مجلة المسلم المعاصر"، العدد الافتتاحي (ص٤٦).

وكان سبب هذه الدعوة، أنهم لما نظروا إلى ما في هذه الكتب من اختلاف وتناقض، وما فيها من اختلاق منسوب إلى الله تعالى وأنبيائه، اتضح لهم مناقضتها للواقع المادي المجرب، ووقوعها في محالات العقول.

وكانت أوربا قد قطعت شوطاً كبيراً في الأخذ بالماديات والركون إلى الفلسفات الشَّكية، واللاأدرية، والإلحادية، فنتج من ذلك أن اتجه مجموعة من فلاسفة الغرب لدراسة التوراة والإنجيل على ضوء هذه المذاهب والفلسفات، فأسسوا بذلك مدارس تهتم بنقد نصوص الوحي، وإجراء الدراسات النقدية والتاريخية عليها.

ومن أشهر فلاسفة الغرب الذين تصدوا لدراسة ما يسمونه بـ(النقد التاريخي للوحي)، والذين هم أساتذة المحاكين لهم من أبناء المسلمين.

١ - **سبينوزا**[1]: ألف كتباً عدة من أهمها كتابه الذي أسماه بـ(الرسالة اللاهوتية السياسية)، وقد أودع فيه أسس المنهج التاريخي لدراسة محتوى النص، الذي يرى أنه يتراوح بين التاريخية والأسطورية للتحرر من سلطة الأسطورة، والقضاء على

---

(١) باروخ سبينوزا: ولد سبينوزا في عام ١٦٣٢م، في هولندا، عن عائلة برتغالية من أصل يهودي تنتمي إلى طائفة المارنيين. كان والده تاجراً ناجحاً ولكنه متزمت للدين اليهودي، فكانت تربية باروخ أورثوذوكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطّشة للمعرفة وضعته في صراع مع المجتمع اليهودي. درس العبرية والتلمود في يشيبا (مدرسة يهودية) من ١٦٣٩م حتى ١٦٥٠م. في آخر دراسته كتب تعليقاً على التلمود. وفي صيف ١٦٥٦م نُبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب ادّعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله. ثم من ١٦٦٠م وحتى ١٦٦٣م أسّس حلقة فكر من أصدقاء له وكتب نصوصه الأولى. وبعد نشر كتابه "الرسالة اللاهوتية السياسية" سنة ١٦٧٠م ذهب ليستقرّ في "لاهاي". وفي سنة ١٦٧٦م تلقّى زيارة من الفيلسوف الألماني "لايبنيتز". توفّي سبينوزا ١٦٧٧م في ٢١ أبريل. انظر: "الموسوعة الفلسفية"، لعبد المنعم الحنفي (ص٢٣٧-٢٤١)، و"موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب"، لزوني إيلي، مراجعة: جورج نخل (١/٥٤٨-٥٥٠).

أسبقية المعنى، وحتمية الحقيقة في الوحي، وأنه يجب البحث في تاريخية النص لا البحث عن المعنى والحقيقة فيه.

وقد أثَّر سبينوزا بأقواله هذه على الذين جاؤوا بعده، وهز بفلسفته المكانة المتبقية للعهد القديم والجديد، وخاصة الإنجيل الذي توارد على دراسته مجموعة من أبناء النصارى الغربيين المتأثرين بمنهجه[1].

٢ - ريشار سيمون[2]: لقد اشتغل بجمع المخطوطات الشرقية لدى الكنائس النصرانية، وهو ما أتاح له أن يكوِّن تصوراً جديداً عن تكوين مختلف أسفار الكتاب المقدس وتحريرها، فكتب كتابه "التاريخ النقدي للعهد القديم"، الذي يرى فيه أن النسخة الأصلية للإنجيل قد ضاعت، وأن التحريف قد تناوله، وأن الواجب يقضي بأن تخضع النسخة الحالية للفحص والتدقيق، والدراسات اللغوية والتاريخية.

وقد كره البروتستنت والكاثوليك هذا الكتاب؛ لأنه يشكك في أهم وثائقهم الدينية، ويقوض أساس الديانة النصرانية.

ثم ألف "التاريخ النقدي لنص العهد الجديد"، ثم "التاريخ النقدي لروايات العهد الجديد"، ثم "التاريخ النقدي للشرَّاح الرئيسيين للعهد الجديد"، ثم "ملاحظات جديدة حول نص العهد ورواياته"، وهي كلها تنتقد النصوص الإنجيلية وتشكك في ثبوتها، وفي تناقلها؛ وذلك بسبب ما اكتشفه "سيمون" من تناقضات واختلافات

---

(١) انظر: "تاريخ الفكر الحديث"، لرونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشيباني (١/ ٨٥-٨٧).

(٢) سيمون: هو ريشار سيمون (١٦٣٨-١٧١٢م)، مفكر فرنسي، وخطيب، ورجل لاهوتي، كلفه بعض الرهبان بوضع فهرس بالمخطوطات الشرقية لدى الكنائس عندهم، ولذلك توفرت له مجموعة واسعة من الوثائق عن اليهودية والكنائس الشرقية. انظر: "موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب"، لزوني إيلي، مراجعة: جورج نخل (١/ ٥٩٤)، و"المعجم الفلسفي"، لمجمع اللغة العربية في مصر (ص٣٥٤).

وإضافات وحذف وشروح مختلفة وتواريخ متعارضة، وغير ذلك من الأسباب التي حفزته إلى هذه الشكوك الكبيرة، وقادته إلى وضع تفسيرات تاريخية وعقلانية للكتاب المقدس عندهم[1].

وهذان الرجلان وغيرهما كـ(شتراوس-ورينان-وردولف) يعدون من أشهر فلاسفة الغرب من اليهود والنصارى، الذين أسسوا مناهج فلسفية نقدية وتاريخية، لدراسة الوحي المتمثل في الكتاب المقدس عندهم، وقد سار المستغربون[2] من العرب على منوال هؤلاء، واستعاروا مفرداتهم ومناهجهم، وارْتَدَوا أزياءهم الفكرية والفلسفية، وجاؤوا بحماس من يريد الهدم السريع، والتخريب المباشر، وتوجهوا إلى نصوص القرآن العظيم، ثم إلى نصوص السنة الشريفة، ثم إلى سيرة وحياة الرسول الكريم ﷺ يدرسونها وفق هذه النظرية المستعارة، وقد أخذوها بتسليم كامل، وقطعوا بصحتها، وأصبحوا يعتقدون بهذه المناهج، وهذه الفلسفات اعتقاداً جازماً، ويجعلونها مقياساً لكل أمرٍ يتناولونه، ومن يقرأ كلام أركون[3] فيما يسميه

---

(١) انظر: "موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب"، لزوني إيلي، مراجعة: جورج نخل (١/ ٥٩٤)، و"المعجم الفلسفي"، لمجمع اللغة العربية في مصر (ص٣٥٤).

(٢) التغريب: هو تيار فكري كبير ذو أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وفنية، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامة، والمسلمون بخاصة، بالأسلوب الغربي؛ وذلك بهدف إلغاء شخصيتهم المستقلة، وخصائصهم المتفردة، وجعلهم أسرى التبعية الكاملة للحضارة الغربية. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (ص٦٩٨).

(٣) هو محمد أركون، ولد في منطقة القبائل في الجزائر، درس في السربون، وأصبح أستاذاً فيها بعد نيله الدكتوراه منها، له كتب عديدة تنضح ببغضاء شديدة ضد اللغة العربية، التي ينادي بتفجيرها، ويسخر من المؤمنين باعتقادهم بأن الله تعالى خالق العالم، ويستخدم مصطلح "التاريخية" أو "التاريخانية" بتقديس كامل، ويمجد كل معارض للإسلام، وينتقد كل من يثني على شيء في الإسلام، مثل نقده لموريس بوكاي، وبالجملة فهو ممن أعتنق هذه الفكرة، وسعى لترويجها في العالم الإسلامي. انظر: "الإسلام والحداثة"، لعبد المجيد الشرفي (ص٤١٨)، "رأيهم في الإسلام"، للوك باربولسكو (ص١٤٥).

بـ(التاريخية) يرى بوضوح مقدار تشبعه بهذا المنهج، حتى أصبح عقيدة يزن بها الكتب المنزلة، وكل قضايا الوحي ومقتضياته[1].

وقد تعامل المستغربون مع الوحي على الطريقة الغربية، بوصفه فكرة من الأفكار، ويدرسون كيفية انتشاره، والنزعات التي أثرت في وجوده وتطوره، مستبعدين قضية عصمة الوحي وعصمة المبلغ، ووحدانية الموحي والآمر به، ثم يصدرون بناءً على دراسة الظروف والملابسات والأوضاع التي مرت بها نصوص الوحي -وفق معلوماتهم، وحسب أغراضهم ومقاصدهم- الأحكام على النصوص، وخاصة القرآن عند المستغربين من أبناء الشرق، ويطبقون سائر مقتضيات هذا المنهج "التاريخي" على نصوص الوحي، بصورة تدل على اعتقادهم العميق بعصمة هذا المنهج وصحته.

ويعتبرون أن "المعرفة التاريخية" هي الأداة الأساسية لدراسة النصوص والمصير الإنساني، ويرون أن المنهج التاريخي قادر على الكشف عن طبيعة النص وأصله ومقصوده، وعن طبيعة الإنسان ومصيره، وعن القيم التي تشكل الحافز الأساسي للإنسان.

وهذه النظرة المتشددة في استخدام "التاريخية"، وتعميم منهجها، والقطع بنتائجها، إلى حد التقديس والحكم القاطع، وجعلها حتمية لازمة صائبة النتائج في كل الأحوال، هي التي غرق فيها سائر المعارضين للوحي والمشككين في صحته وثبوته ومقتضياته من المستغربين على توجهاتهم كافة، وهم في كل ذلك ليس لهم إلا دور الاستيراد والتبني[2].

---

(١) انظر: "الانحرافات العقدية في أدب الحداثة"، د. سعيد الغامدي (٢/ ١٠٦٤-١٠٦٥).
(٢) المصدر السابق (٢/ ١٠٦٧-١٠٦٩) بتصرف.

ومن أشهر من تبنى هذه النظرية من المستغربين والذي كان له أثر على بعض الإسلاميين -إن صح التعبير- "محمد أركون"، فمن أهم وأشهر كتبه التي تعرَّض فيها لهذه النظرية كتاب "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، حيث تحدث فيه عن التاريخية التي يدرس على ضوئها ثبوت القرآن وسيادته، ويزعم فيه بأن سلطة القرآن إنما جاءت من الدولة الأموية؛ التي جعلته مصدر السلطة العليا لتثبيت عرشها، فيقول: (... إنه عائدٌ إلى الدولة الرسمية التي وضعته منذ الأمويين بمنأى عن كل دراسة نقدية؛ لأنها أرادت أن تجعل منه مصدراً للسيادة العليا، والمشروعية المثلى التي لا تناقش، لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف)[1].

ويصف أركون قصة أصحاب الكهف بأنها أساطير؛ وقد وصل إلى هذه النتيجة بزعمه بعد تطبيقه المنهج التاريخي للنص![2].

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من دعوى تاريخية النص:

وقد تلقف هذه النظرية بعض من دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي على تفاوتٍ بينهم، يقول "عبد الحليم محمد أحمد" في معرض تأصيله لقضية التعامل مع التراث[3]: (... وإذا كنا ندعو إلى نبذ التقديس للتراث، وإخضاعه للدراسة الناقدة ثم تجاوزه، فالنقد لن ينصب على علاقة التراث بمشكلات العصر العقلية والخلقية، إنما ينصب على مدى صلاحيته لموقفنا اليوم الذي قد تغير كثيراً)[4].

---

(١) "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، محمد أركون (ص٥١).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص٨٤).

(٣) هم يطلقون مصطلح التراث ويريدون به التراث الإسلامي، ويشمل كل ما له علاقة بالإسلام من نصوص القرآن والسنة النبوية والسيرة والتاريخ واجتهادات العلماء السابقين في فهم هذه النصوص وتطبيقها على الواقع.

(٤) "مجلة المسلم المعاصر"، العدد الافتتاحي (ص٤٦).

وقد دعا الكاتب الإسلامي "مصطفى عشوى"، إلى ضرورة نقد التراث الديني ومراجعة الدراسات التي بنيت على القرآن والسنة، وتجديدها مع استبعاد مفاهيم الحق والباطل والإيمان والكفر... إلخ[1].

ويرى الدكتور "حسن الترابي" وجوب إعادة النظر في التفسير القرآني اليوم، وتفسيره تفسيراً عصرياً؛ لأن الرسول ﷺ -بزعمه- فسره تفسيراً يناسب عصره، أما اليوم فالوضع مختلف. حيث ألقى الترابي محاضرة بجامعة الخرطوم (في: ٣٠/ ٤/ ١٩٩٥م)، وقد احتوت على أهم آرائه في علم التفسير والمفسرين، وكان مما قاله: إن كتب التفسير عبارة عن حكايات وقصص وآراء شخصية لمؤلفيها، وسخر من بعض ما ورد فيها وخاصة في تفسير القرطبي، وأضاف بكل استهتار: (الرسول بشر مثلنا يوحى إليه ماحَيْفَسر القرآن لهذا اليوم؛ لأنه لا يعرف هذا اليوم)[2]. ومعنى ذلك أن ما فسره النبي ﷺ من القرآن الكريم غير مواكب لعصرنا هذا؛ لاختلاف المعطيات التاريخية؟!

وفي أثناء نقد الترابي للتراث الديني -إن صح التعبير-، ومحاولته لتسويق هذه الفكرة، نجد أن هذه الفكرة تصل به إلى إسقاط حد الردة، بقوله: (حتى إذا ارتد المسلم تماماً وخرج من الإسلام ويريد أن يبقى حيث هو، فليبق حيث هو. لا إكراه في الدين... وأنا لا أقول إنه ارتد أو لم يرتد فله حريته في أن يقول ما يشاء، شريطة أن لا يفسد ما هو مشترك بيننا من نظام). ويقول أيضاً: (وأود أن أقول: إنه في إطار الدولة الواحدة والعهد الواحد يجوز للمسلم كما يجوز للمسيحي أن يبدل دينه... أما الردة

---

(١) انظر: "مجلة التجديد"، لمصطفى عشوى، مقال بعنوان "نحو تكامل العلوم الاجتماعية والشرعية"، العدد (الثاني)، (ص٥٨١)، ١٩٩٧م.

(٢) انظر: موقع "إسلام أون لاين نت"، على الشبكة العنكبوتية، مقال بعنوان (الموقف الشرعي من أباطيل الترابي - الرابطة الشرعية للعلماء والدعاة-).

الفكرية البحتة التي لا تستصحب ثورة على الجماعة، ولا انضماماً إلى الصف الذي يقاتل الجماعة كما كان يحدث عندما ورد الحديث المشهور عن الرسول ﷺ، فليس بذلك بأس يذكر؛ ولقد كان الناس يؤمنون ويكفرون، ثم يؤمنون ويكفرون، ولم يطبق عليهم الرسول ﷺ حد الردة)[1].

ويذهب الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" إلى ضرورة استصحاب الظروف التاريخية التي تقترن بالنص؛ حيث إنها تعالج واقعة محددة لا تنطبق على غيرها، فيقول: (والنصوص على تطبيقاتها على الواقع لا بد أن يعرف معناها لغةً واصطلاحاً، وأن يعرف سبب نزولها، وظروف تطبيقها؛ إذ هي لا تنفك عن ذلك كله أبداً، ومهما قال الأصوليون من العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا أيضاً لا يؤخذ بغير مناقشة، فكم فعل للنبي ﷺ جاء مرتبطاً بإطار موضوعي معين، ومعالجاً لظروف قائمة ثابتة وعارضة، ومن هنا لا يستغنى عن معرفة ذلك كله والتأمل فيه)[2].

ويقول أيضاً متحدثاً عن تغير الأحكام بتغير الزمان: (هذا أدق أبواب الاجتهاد وأصعبها وأقربها إلى مواطئ الزلل، والحجة الرئيسية التي يثيرها الرافضون لهذا الباب جملة أنه لا نسخ في الأحكام بعد انقطاع الوحي بانتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وأن التغيير -بعد عهد النبوة- لا يمكن إلا أن يكون تغييراً في الفتيا أو القضاء أي في الاجتهاد، والواقع أن الفارق بين الأمرين لا يظهر إلا حيث يكون في الأمر نص قرآني أو نبوي لا يحتمل التأويل، ولكن تقوم القرينة على ارتباطه بواقعة معينة هي سبب نزوله ووروده، فينفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله.

ومن هذا الباب أيضاً ما نجده أحياناً من قول بعض المجتهدين عن حكم معين: إن ذلك كان والناس حديثو عهد بشرك أو جاهلية، بمعنى أنه إذا تباعد الزمن واستقر

---

(١) " جريدة المحرر اللبنانية"، مقابلة مع الدكتور الترابي، العدد (٢٦٣)، آب ١٩٩٤م.
(٢) "حوار لا مواجهة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٤٤).

الإيمان وزالت مخاوف الشرك الجلي لم يعد للاحتياط الذي جاء به النص ضرورة ولا لزوم)[1].

إلا أن الأمثلة التطبيقية التي يضربها الدكتور أبو المجد لكلامه السابق توضح ما أجمل من عباراته، حيث يرى مثلاً أن حديث النبي ﷺ: "خالفوا المشركين وَفّروا اللحى واحفوا الشوارب"[2]، إنما هو تشريعٌ زمني روعي فيه زي المشركين وقت نزول الوحي على النبي ﷺ، وقُصد فيه مخالفتهم في هذا الزي، وأزياء الناس لا استقرار لها[3].

ويقول الدكتور "محمد عمارة" مؤصلاً كيفية التعاطي مع النصوص الشرعية، قائلاً: (... الحقيقة الثانية التي يجب التنبيه عليها ونحن مقدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع؛ هي وجوب الاستحضار والتدبر للمناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث، و ذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكم والغايات؛ فهي قد قيلت للمؤمنين بالله الواحد، كانوا حتى الأمس القريب يعبدون الصور والتماثيل، هؤلاء المؤمنين كانوا محاطين بعبدة الصور والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد...)[4].

لذلك نجد الدكتور محمد عمارة يفرد مؤلفاً خاصاً للتنظير لهذه القضية، وأسماه بـ"نظرة جديدة إلى التراث".

---

(١) المصدر السابق (ص٤٦).

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، حديث رقم (٥٥٦١)، ومسلم في "صحيحه"، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، حديث رقم (٤٠٧)، كليهما من رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٣) المصدر السابق (ص٤٧).

(٤) "الإسلام والفنون الجميلة"، د. محمد عمارة (ص١٢٠).

وهذا الشيخ "محمد الغزالي" يبين منهجه في فهم السنة، حيث يقول: (فهم السنة لا يصح إلا بمعرفة المناسبات الحكمية التي سيق من أجلها التوجيه النبوي، وإذا لم تكن لدينا إحاطة شاملة بالأزمنة والأمكنة والوقائع التي أرسلت فيها هذه الأحاديث، فقد تكون في الإحاطة بجملة السنن عوض لسدِّ هذا النقص، فإنك أمام كثرة المرويات وتعدد معانيها لا ترى بداً من تنسيقها وترتيبها، ووضع كل حديث بإزاء ما يوافقه من أحوال)[1]، ومن خلال هذا النص يتضح بجلاء مدى تأثير هذه الفكرة على من سلك هذا الاتجاه.

ويدعو الدكتور "حسن الترابي" إلى ضرورة مراجعة علم أصول الفقه؛ معللاً ذلك بأنه قد وُضِع متأثراً بالظرف التاريخي، فيقول: (وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى منهجنا الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نتلمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي)[2].

ومن الإنصاف التنبيه إلى أن بعضاً من أصحاب هذا الاتجاه كان لهم موقف مغاير من هذه القضية يشكرون عليه؛ حيث قاموا بالتحذير من هذه الدعوة، ومحاولة كشف زيفها، من أمثال: الدكتور يوسف القرضاوي[3]، والدكتور عبد المجيد النجار[4] وغيرهما.

---

(١) "ليس من الإسلام"، محمد الغزالي (ص٣٣).

(٢) "ليس من الإسلام"، محمد الغزالي (ص١٣).

(٣) انظر: "كيف نتعامل مع القرآن العظيم"، د. يوسف القرضاوي (٦٣-٦٥) و(٢٥٢-٢٥٥).

(٤) انظر: "فقه التدين"، د. عبد المجيد النجار (١/ ٧٠-٧١)، و"خلافة الإنسان"، د. عبد المجيد النجار (ص١٠٨-١١٠).

يقول الدكتور "عبد المجيد النجار" محذراً من هذه النزعة: (وقد يشكل على بعضهم علاقة المعنى الذي يتضمنه النص بالسبب الذي نزل فيه، فيقع الميل إلى تخصيص الحكم بذلك السبب أحداثاً وأشخاصاً، وفهمه على أنه مقصور عليه، وهذه نزعة نلحظ فيها اليوم رواجاً، لدى من يرومون المروق من مبدأ الاستمرارية في الهدي الديني، حيث جنحوا إلى تخصيص الكثير من أحكام الوحي بأسبابها الظرفية، وجعلوا ذلك مبرر الاستعاضة عنها بأحكام وضعية.

ومن البيّن أن هذه النزعة كفيلة بأن تهدم الدين أصلاً، حيث تنتهي به إلى وضع من التاريخية ينقطع به عن الحياة، ويؤول به إلى العطالة الكاملة.

ولعل من مظاهر الحكمة الإلهية، أن كانت الأسباب التي فيها نزل الوحي، غير مضمنة في النص الديني القرآني منه على وجه الخصوص، بل ظل هذا النص مصوغاً في صيغة كلية عامة، حتى يبقى ذلك العموم في البيان، مفيداً للعموم في الأحكام، مطلقاً من قيود التشخيص في الزمان والمكان، وهو ما تعارف عليه الأصوليون بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وقد جعلت الأسباب مأثورات تروى خارج النص، حتى يكون لها دور التجلية لمعناه، دون أن تميل به لو تضمنها في صلبه إلى التخصيص الذي يذهب بعمومية الأحكام)[1].

ويقول أيضاً مبيناً خطر هذه الدعوى: فالإنسان المخاطب بهذا النصِّ أعمُّ من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطب به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه، فإذا ما اعتبرت -المناسبات ظروفاً وأوضاعاً وأحداثاً- عنصراً مخصِّصاً للفهم تخصيصاً زمنياً؛ فإنَّ الأمر يؤول إلى محذورٍ عظيمٍ

---

(١) "في فقه التدين"، د. عبد المجيد النجار (١/ ٧١).

كفيلٍ بأن يعرض الدين بأكمله إلى الانتقاض[١].

أما الدكتور "يوسف القرضاوي" فيؤكد على خطر هذه الدعوى في أكثر من موطنٍ؛ معللاً ذلك:

١ - أن هذه الدعوة تهدم ما اختص به القرآن من كونه كتاب الشريعة الخاتمة[٢].

٢ - أن الإنسان المخاطب بالوحي أعم من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطب به حال نزول الوحي؛ وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه[٣].

٣ - أنه قد اتفق الصحابة والتابعون والأئمة من بعدهم على تعدية الأحكام المنصوص عليها في الآيات إلى غير أسبابها[٤].

ويمكن الإجابة عن هذه الدعوى بما يلي:

إن ما قدمه بعض أصحاب هذا الاتجاه من كشفٍ لحقيقة دعوى تاريخية النص، وردِّه على بعض الشبه التي اقترنت بها، كل ذلك يُعد قياماً بمسؤولية حماية الدين، وتحذيراً للأمة من المذاهب المنحرفة والأفكار الهدامة.

ولكن ما ورد عن بعضهم من ربط لبعض النصوص بظروفها التاريخية، وقصر الفهم لها في ضوء ما أحاط بها من ملابسات، سواء كان ذلك على المستوى النظري أو كان على المستوى التطبيقي؛ فإن ذلك مما يفتح ثغرة أمام أصحاب دعوى تاريخية النص.

---

(١) المصدر السابق (١/ ٥٢ - ٦٥)، فقد تناول في كتابه هذا الجانب المتميز للنص الشَّرْعِيّ في بيان الهدي الإلهي تناولاً علمياً جيداً.

(٢) انظر: "كيف نتعامل مع القرآن العظيم"، د. يوسف القرضاوي (ص٦٥)، و"خلافة الإنسان"، د. يوسف القرضاوي (ص١٠٩).

(٣) انظر: "خلافة الإنسان"، د. يوسف القرضاوي (ص١١٠).

(٤) انظر: "الإسلام في مواجهة التحديات"، د. يوسف القرضاوي (ص٢٠٧).

ويمكن إجمال أهم الردود، فيما يلي:

١ - إن ما يسمى بـ(النقد التاريخي للنص) ينطوي في الحقيقة على مضامين عدة:

أ - التحرر من سلطة الوحي وأحكامه.

ب - أنه لا حقيقة ثابتة للنص، بل إن كان فيه حقيقة فهي نسبية زمنية.

ت - نفي القداسة عن النص، ونقله إلى حقل المناقشة، والنقد الهدَّام.

٢ - إن أصحاب الاتجاه العقلاني - المنادين منهم بهذه النظرية - لم يجرؤ أحد منهم على القول بضرورة عرض النصوص القرآنية على منهج النقد؛ لعلمه بشناعة هذا القول، وعدم قبوله لدى الرأي العام، لذلك سلكوا مسلكاً آخر فيه تعمية وتلبيس، حيث دعوا إلى ضرورة عرض التراث الإسلامي على منهج النقد التاريخي، وهم يقصدون بالتراث هنا النصوص الشرعية من كتاب وسنة على وجه الخصوص ويدخل غيرها تبعاً، كما رأينا في الأمثلة السابقة.

٣ - إن القول بهذه الدعوى، والسعي إلى نشرها، وتبنِّيها من قبل بعض دعاة هذا الاتجاه؛ لا شك أنه يفتح باب شرٍّ أمام كل متربص بهذا الدين الشامل الكامل؛ لأن هذه الدعوى تفتح الباب على مصراعيه للعبث بالنصوص الشرعية، واختيار ما يوافق أهواءهم منها وردّ ما لا يتفق معها؛ بدعوى أن تلك الأحكام جاءت لأسبابٍ خاصة، وهو ما يفقد الشريعة الإسلامية شمولها وخلودها.

ومن الأمثلة الدالة على استغلال أصحاب الاتجاهات الأخرى لهذه الدعوة، واستبشارهم بها، ما قاله "خليل عبد الكريم"[1]، من تأييدٍ مطلقٍ لها، حيث يقول:

---

(١) خليل عبد الكريم كاتب يساري ولد سنة ١٣٤٨هـ، درس القانون في جامعة القاهرة، انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين، وسجن مرتين بسبب انضمامه لهم، ثم تحول إلى اليسار، حيث كان من أوائل المؤسسين لما يسمى بـ" اليسار الإسلامي" عام ١٣٩٦هـ، قبل أن ينضم إلى "حزب=

(نحن نؤمن بتاريخية النصوص، وبربطها بأسباب ورودها، وبالفترة الزمنية التي ظهرت فيها، وبالبيئة التي انبعثت منها وبالمجتمع الذي ولدت فيه، بل وبالظروف الجغرافية التي واكبتها بالدرجة الحضارية للمخاطبين بها، وبمداهم المعرفي وأُفُقِهم الثقافي، مع الوضع في الاعتبار أن النصوص ذاتها ذكرت صراحة أنها تتوجه إلى أمة أمية)[1].

٤ - إن الجمهور الأعظم من علماء المسلمين فرقوا في تعاملهم مع الشريعة الإسلامية بين قسمين:

القسم الأول: ما هو نصوص سماوية أو وحي رباني بالمفهوم العام للوحي الذي يشتمل على القرآن والسنة النبوية الصحيحة الداخلة في حدود قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣ - ٤]، وهذا لا شك في أنه دين مقدس يجب الالتزام به واعتقاد ثبوته، ولا يصح بحال التلاعب به لا زيادةً ولا نقصاً ولا تبديلاً، فضلاً عن إخضاعه لعملية النقد البشري.

والقسم الثاني: ما هو اجتهادات بشرية في فهم هذه النصوص وتطبيقها على الواقع، وهذا بلا شك موروث تاريخي شرعي له قيمة كبيرة، يمكن الانتفاع به، والانطلاق منه، والبناء عليه، ولا يصح تجاوزه أو تجاهله، ولكنه مع ذلك لا يحمل صفة الدين والقداسة، لذا فهو قابل للنقد أو حتى النقض والأخذ والرد والتطوير، وفق الآليات الشرعية التي يُحْسِنُهَا أهل الاختصاص.

= التجمع اليساري" حيث أصبح أحد قادته، وأثارت كتبه جدلاً واسعاً، فصودرت كتبه، وكفر من بعض العلماء، ومثل أكثر من مرة أمام نيابة أمن الدولة لأجل ذلك، وكانت آراؤه مشككة ومناقضة للنصوص الشرعية، وقد دافع عن نصر حامد أبو زيد أمام المحكمة، وله أكثر من ١٣ كتاباً، ومن أهم الكتب التي ألفها: مفاهيم خاطئة ألصقوها بالإسلام، والجذور التاريخية للشريعة الإسلامية وغيرها، توفي سنة ٢٠٠٢م. انظر: صحيفة الشرق الأوسط: مقالة "قراءة في مشروع الشيخ "الأحمر". . خليل عبد الكريم"، لمنصور أبو شافعي، العدد (٨٥١٢).

(١) "الأسس الفكرية لليسار الإسلامي"، خليل عبد الكريم (ص ١١).

وبهذا المفهوم يمكن للشريعة الإسلامية أن تجمع بين ما هو دين مقدس، وما هو تاريخ في الوقت ذاته، أما الدين فهو النصوص القطعية -أقصد القرآن والسنة الثابتة- وهذه تمثل الأصول والكليات والأهداف والقواعد العامة، والمتغير هو النصوص الظنية أي المحتملة لثبوت النقل وعدمه، وهي ما سوى القرآن والأحاديث النبوية الثابتة، أو النصوص المحتملة لأكثر من معنى، وهذه تمثل الفروع والجزئيات والوسائل وأساليب التطبيق.

وبهذا تجمع الشريعة الإسلامية بين الثبات والمرونة، وهذا يجعلها قادرة على استيعاب كل المستجدات في كل العصور، مع محافظتها على المبادئ العامة والقواعد الكلية، وهذه - أقصد المبادئ- وحي من الله ولا يصح لبشر أن يتدخل فيها البتة، هذا إن سلمنا جدلاً بأن أحداً من البشر قادرٌ على التدخل فيها ونقدها وتعديلها، والصحيح أن ذلك فرض جدلي محال، ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [الروم: ٣٠]، ثم إن أحق وأقدر من يضع هذه المبادئ الكلية التي تُصرِّفُ أمور الخلق هو الخالق لا الخلق، الخالق صاحب الكمال والعلم المطلق، الأعلم بطبيعة الخلق وما يصلح لهم، ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ [المائدة: ٥٠]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ خطب الناس في حجة الوداع، فقال: "... إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه"[1].

٥ - أمّا الزعم بأن قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب غير صحيحة،

---

(١) أخرجه الحاكم في "مستدركه"، في كتاب العلم، برقم (٢٨٧)، وقد صححه الألباني في "صحيح الترغيب والترهيب"، برقم(٤٠).

فهو كلام لا يسلم لقائله[1]؛ ذلك أن هذه القاعدة قد أجمع الصحابة والتابعون على العمل بها.

قال العلامة علاء الدين البخاري في كتابه "كشف الأسرار": (إجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على إجراء النصوص العامة الواردة مقيدة بأسباب على عمومها. . . ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الأسباب؛ فعرفنا أن العام لا يختص بسببه)[2].

وقال الإمام القرافي: (لو كانت العمومات تختص بأسبابها لاختصّت آية اللعان، وآية الظهار، وآية السرقة بأسبابها، وهو خلاف الإجماع)[3].

(١) ستتم مناقشة هذه القاعدة بالتفصيل في الصفحات القادمة.

(٢) "كشف الأسرار"، لعلاء الدين البخاري (٢/ ٣٩٠-٣٩١).

(٣) "شرح تنقيح الفصول"، للقرافي (ص ٢٠٠).

ثانياً: حكم الاجتهاد تفصيلاً[1]:

أما حكم الاجتهاد على وجه التفصيل فإنه قد يجب وقد يحرم، وقد يستحب وقد يكره، وقد يكون مباحاً.

وذلك يختلف بحسب أهلية المجتهد، وحسب نوع المسألة المنظور فيها، وحسب الحاجة إليها، وحسب الوقت.

١ - **فيكون الاجتهاد واجباً**: إذا كان المجتهد أهلاً للاجتهاد، وكانت المسألة مما يسوغ فيه الاجتهاد، وقد قامت الحاجة الشديدة إلى معرفة الحكم مع ضيق الوقت.

٢ - **ويكون مستحباً**: إذا لم تكن الحاجة قائمة وكان الوقت متسعاً مع كون المجتهد أهلاً للاجتهاد.

٣ - **ويكون محرماً**: إذا لم يكن المجتهد أهلاً، ولم توجد الحاجة لذلك، أو كان أهلاً لكن كانت المسألة مما لا يجوز فيه الاجتهاد؛ بأن كان الحكم منصوصاً أو مجمعاً عليه.

٤ - **ويكون مكروهاً**: إذا كان المجتهد أهلاً وكانت المسألة مما يستبعد وقوعه.

٥ - **ويكون مباحاً**: إذا كان المجتهد أهلاً وكانت المسألة مما يمكن وقوعه، وكان الوقت متسعاً.

---

(١) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ١٥٧، ٢١٩، ٢٦٦).

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من قضية التسامح الديني[1]:

إن كان للنصارى عذر في الدعوة إلى هذه الفكرة العلمانية التي تخلصهم من تسلط رجال الدين " المحرف " وطغيانهم، فما عذر بعض أبناء المسلمين عندما يتهافتون لترويج هذه الفكرة العَلمانية التي تعارض أحكام الإسلام خاتم الأديان الذي تكفل الله بحفظه، وجعله صالحاً مصلحاً لأتباعه إلى يوم الدين؟!.

وفي معرض تكريس الدعوة إلى التسامح -بهذا المفهوم- يقول الأستاذ " فهمي هويدي " : (إن ديار المسلمين ينبغي أن تظل مُلكاً للمسلمين وغير المسلمين، بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد؛ لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه وعمله الصالح)[2].

ويقول أيضاً: (لابد من الاعتراف بأن هناك إحياءً دينياً على الجانبين -الإسلامي والمسيحي- في مصر، الأمر الذي كان ينبغي أن يُقابل بما يستحقه من حفاوة مصحوبة بجهود جادة وحثيثة لاستثمار ذلك الإحياء، لكي يُصبح قاعدة لنهضة إيمانية تستهدف إشاعة المودة والتراحم بين الناس، وعمارة الدنيا مع عمارة الآخرة)[3].

ويقول الدكتور "حسن الترابي" في أثناء حديثه عن مصطلح "أهل الذمة" : (ورغم إدراكي ما لهذا المصطلح من واقعٍ سلبي، فإن فهمنا له هو ما يدفعنا إلى الليبرالية والتسامح...)[4]، وقصد بالتسامح هنا التعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية.

---

(١) للاستزادة انظر: "الإسلام والوحدة"، د. محمد عمارة (ص٦٢٥)، و"مواطنون لا ذميون"، فهمي هويدي (ص٩٩)، و"الدولة في الإسلام"، خالد محمد خالد (ص٧٦)، و"صحيفة الثورة"، إيليا طعمة، مقال بعنوان "التسامح الديني"، الجمعة ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٧م.

(٢) "مواطنون لاذميون"، فهمي هويدي (ص١٢٦).

(٣) "صحيفة الأهرام"، تاريخ: ٢٦/ ٥/ ١٩٩٢م.

(٤) "حوارات في الإسلام"، د. حسن الترابي (ص٦١ وما بعدها).

ويتحدث الكاتب "زكي الميلاد" عن وجوب ظهور ثقافة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر قائلاً: (إن مصير ومستقبل الحركة الإسلامية بقطبيها السني والشيعي هو مصير ومستقبل واحد، والتحديات مشتركة، والعدو واحد لا يفرق بين الجماعتين. فإنجازات الحركة الإسلامية السنية هي إنجازات في نفس الوقت للحركة الإسلامية الشيعية وكذا العكس، فالتقدم الذي حققته الحركة الإسلامية في إيران وأفغانستان ولبنان والأردن والسودان وغيرها هو تقدم لكل الحركة الإسلامية العالمية بلا تخصيص أو استثناء)[1].

ويدعو الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" إلى المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين، حيث يقول في رؤيته التي أيدها أصحابه: (إن الموقف الإسلامي الصحيح -!- من الأقليات غير المسلمة داخل الأقطار الإسلامية موقف واضح... وهو موقف يقوم على المحاور التالية:

أولاً: المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين...)[2].

وتمد فكرة التسامح رواقها عند أبي المجد لينادي بضرورة مراجعة أحكام أهل الذمة، حيث يقول: (إن فكرة أهل الذمة تحتاج إلى إعادة وتأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعاً؛ فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية ...)[3].

وينصر الدكتور "محمد سليم العوا" ما ذكره أبو المجد معللاً ذلك بقوله: (إن عقد الذمة الذي بسببه تثور جميع المشاكل انتهى، انتهى العقد وانقضى بموت أطرافه.

الدولة الإسلامية احتُلت وانهدمت، ولم يعد هناك دولة إسلامية، والأطراف

---

(١) "الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر"، زكي الميلاد (ص١٧١).

(٢) "رؤية إسلامية معاصرة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٥٦).

(٣) المصدر السابق (ص٥٦).

الذين أبرموا هذا العقد لم يعودوا موجودين. والعقد هذا هو كأي عقد في الدنيا إذا مات أطرافه وقضوا انقضى.

الآن أصبح الجميع في وضع جديد هو وضع المواطنة)[1]، أي إسقاط العمل بأحكام أهل الذمة؛ بحجة التساوي التام بين أفراد الوطن الواحد مسلمهم وغير مسلمهم.

ويبين العوا سبب مطالبته بالتسامح وإلغاء أحكام أهل الذمة، بقوله: (هذا الحل يرفع عن كاهل المشرع المسلم المعاصر كثيراً من الحرج الدولي والسياسي والاجتماعي)[2].

ويدعو "طارق البشري"[3] إلى مبدأ التسامح، ويظهر لديه في جواز تولية غير المسلمين المناصب الرئاسية، فيقول: (إن غير المسلم يستطيع تولي كل الوزارات، ويستطيع تولي القضاء، بل ويستطيع تولي رئاسة الجمهورية)[4].

● **وللإجابة عن هذه الدعوى يقال بإيجاز:**

لعلي أقتصر على ما ذكره الدكتور أحمد القاضي إجابةً عن هذه الدعوة، حيث

---

(١) " مجلة المنطلق"، مقابلة مع الدكتور محمد سليم العوا، العدد (١١٦).

(٢) "صحيفة المدينة والشورى النبوية"، جزء من وقائع ندوة النظم الإسلامية، إصدار مكتب التربية لدول الخليج العربي، (ص ٦٥).

(٣) هو طارق عبد الفتاح سليم البشري، ولد بالقاهرة عام ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م. حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة سنة ١٩٥٣م. عمل قاضياً بالقانون بمجلس الدولة سنة ١٩٥٤م. ثم مستشاراً بالمجلس سنة ١٩٧٥م، ثم نائباً لرئيس المجلس سنة ١٩٨٥م إلى أن تقاعد سنة ١٩٩٨م. ورأس إدارة الفتوى بالعديد من الوزارات، ومستشاراً قانونياً لعدد من الوزارات والمراكز. شغل عضوية عدد من مجالس الوزارات والعديد من الهيئات العامة. له عدد من المؤلفات منها: الديمقراطية والناصرية، صدر ١٩٧٥م، والمسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية. انظر: "طارق البشري، القاضي المفكر"، إعداد الدكتور إبراهيم البيومي غانم.

(٤) "طارق البشري، القاضي المفكر"، د. إبراهيم البيومي غانم (ص٣٧).

قال: (إن مفهوم التسامح الذي يتكئ عليه دعاة التجديد مفهوم فضفاض يتضمن حقاً وباطلاً، يحتم ضرورة الاستفصال عن المدلول المراد:

● فإن أريد بالتسامح: العفو والصفح في المعاملة، بالتنازل عن بعض الحقوق الشخصية مالية أو معنوية، أو ما يحيله الشرع الإسلامي إلى اجتهاد ولاة أمور المسلمين في معاملة الحربيين من المنِّ أو الفداء، حسب ما تقتضيه السياسة الشرعية، أو منح الذميين والمعاهدين والمستأمنين في المجتمع الإسلامي حقوقاً مدنية، وإذناً في البقاء على دينهم وعباداتهم، من غير إكراهٍ لهم على اعتناق الإسلام، فهو حقٌّ جاء به الإسلام، وحفل به تاريخه، وفاق به جميع الأنظمة القديمة والحديثة، وقد شهد له بذلك الأعداء، فهو بهذا المدلول فضيلة خلقية، ومنهجٌ نبيل في العلاقات الدولية، والتنظيم الاجتماعي، لا يثلم عقيدة، ولا يهدر كرامة، ولا يضيع حقاً.

● وإن كان التسامح يعني المداهنة، وإعطاء الدنية في الدين، وتسوية المسلمين بالمجرمين، وإدانة سبيل السابقين الأولين من المؤمنين، وإباحة جناب المجتمع المسلم لجحافل المنصرين والملحدين لإشاعة الفاحشة الفكرية والخلقية في الذين آمنوا، باسم "الحرية الدينية" و"التعددية الثقافية"، و"التنوع الحضاري"، وما شابهها في زخرف القول، بحجة تحسين صورة الإسلام والمسلمين في أذهان الغربيين، فما هذا بتسامح، بل خنوع واستجداء، ونزع للباس التقوى)[1].

إن الغرب الذي يخطب أصحاب هذا الاتجاه وِدَّه، لا يكف ليلَ نهار عن تشويه الإسلام في وسائل الإعلام والسخرية من أهله، ولا يعوزه للقيام بهذا الصد عن سبيل الله وجود تصرفات طائشة مرفوضة تتسم بالعنف والعدوان من بعض المنتسبين إلى الإسلام، كما لن يوقفه بالمقابل اطِّراح هؤلاء التجديديين بين أيديهم في ضعة

---

(١) انظر: "دعوة التقريب بين الأديان"، د. أحمد القاضي (٤/ ١٥٢٥ وما بعدها) بتصرف.

وانخذال، فتلك عقيدة راسخة، وطبيعة متأصلة في نفوسهم، منذ فجر الإسلام قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ [البقرة: ١٤٥].

إن كل جريمة ترتكبها مجموعة دينية أو عرقية أو ثورية في أنحاء العالم، لا تنسب في لغة الإعلام الغربي إلى الدين الذي تنتمي إليه تلك المجموعة، أو حتى الفرد، إلا حين تصدر عن مسلمين، فيقال رأساً: "الإرهاب الإسلامي" أو "الإرهابيون المسلمون"، ولا يقال لجرائم الصرب الفظيعة في البوسنة وكوسوفا "إرهاب أرثذوكسي"، ولا لعمليات الألوية الحمراء في إيطاليا "إرهاب كاثوليكي"، ولا لتفجيرات الجيش السري الإيرلندي "إرهاب بروتستانتي"، ولا لأعمال القمع التي يمارسها الجيش الإسرائيلي يومياً "إرهاب يهودي"، بل لا يقال لمجازر الهنود القوميين، وهدمهم لمساجد المسلمين "إرهاب هندوسي"، ولا لعمليات الجيش الأحمر الياباني "إرهاب بوذي". كما لا توصف حملات التشويه والتشهير الإعلامي ضد الإسلام في الغرب بالتطرف وعدم التسامح.

ودعاة هذا الاتجاه، بحكم ثقافاتهم الغربية غالباً يدركون هذه الحقائق جيداً، فلا يزيدهم ذلك إلا تقرباً إلى الخصم الذي لا يملُّ من الابتزاز.

إن تحسين صورة الإسلام في أذهان الغربيين، والناس أجمعين، وإبراز محاسن الإسلام؛ لا يكون إلا بالتمسك به، والتأدب بآدابه، والدعوة إليه، ولا يكون أبداً بانتقاصه، واجتزائه، والتخلي عن شيء منه قرباناً إلى الكافرين، وموالاةً لهم من دون المؤمنين[1].

يقول الأستاذ سيد قطب: (إن الذين يحاولون تمييع هذه المفاصلة الحاسمة باسم

(١) انظر: "دعوة التقريب بين الأديان"، د. أحمد القاضي (٤/ ١٥٢٥ وما بعدها) بتصرف.

التسامح والتقريب بين الأديان السماوية، يخطئون فهم معنى الآيات، كما يخطئون فهم معنى التسامح، فالدين هو الدين الأخير وحده عند الله، والتسامح يكون في المعاملات الشخصية، لا في التصور الاعتقادي، ولا في النظام الاجتماعي)[1].

(١) "في ظلال القرآن"، سيد قطب (٢/ ٩١٢).



المبحث الرابع
التيسير(*)

ويقصدون به: اتباع نهج التسهيل والتوسعة والسماحة والتخفيف، والبعد عن التصعيب والتضييق والإحراج والإعنات على المستفتي، حتى وإن كان القول مرجوحاً[1].

لقد كان لانقسام الدولة الإسلامية، والنزاعات الإقليمية والطائفية والحروب الداخلية وضعف النفوس، وتسلط الحكام على القضاء - وذلك قبيل سقوط الدولة العباسية على أيدي التتار عام ٦٥٦هـ - أكبر الأثر في نشأة فكرة غلق باب الاجتهاد، ومن ثم العمل بها في فروع الشريعة الإسلامية[2]، حتى سمي ذاك العصر بـ(عصر الجمود).

(*) التيسير: (هو تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف، وقدرته على امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، مع عدم الإخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع). انظر: "الموسوعةالفقهية" (١٤/ ٢١١)، و"مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية"، كمال جودة أبو المعاطي (ص٧).

(١) انظر: "الفتوى بين الانضباط والتسيب"، د. يوسف القرضاوي (ص١١٣)، و"الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف"، د. يوسف القرضاوي (ص٤٣)، و"مع الله"، محمد الغزالي (ص٣٤٧-٣٤٨).

(٢) انظر: "المدخل للتشريع الإسلامي"، د. محمد النبهان (ص٣٥٤)، و"منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص٦٧).

وقد لاقت هذه الدعوة – أعني غلق باب الاجتهاد- استجابة من الغيورين على دين الله تعالى والفكر الإسلامي؛ وذلك حين أصبح الدين نهباً مشاعاً لذوي النفوس المريضة، من الذين اتخذوا من دين الله تجارة رائجة في دنيا استبد فيها طلاب المادة، وتكالب فيها ذوو الأهواء على المال والسلطان، فكان الدين في يد العابثين فيه، المتحللين من شريعته، طريقاً سهلاً إلى غايتهم، فكثر أدعياء العلم المتزيُّون بزي الفقهاء، وأصحاب الفتيا في شرع الله بغير علم وبغير دين.

فكان الذين دعوا إلى إغلاق باب الاجتهاد يريدون الوقوف ضد أولئك المضللين[1].

ومع اليقين بالنوايا الحسنة لهذا الصنيع إلا أنه نشأ من ذلك مساوئ عدة، كان من أبرزها:

أولاً: شيوع الحيل الفقهية، يقول محمد الطاهر بن عاشور[2] عن غلق باب الاجتهاد، إنه كان (سبباً في جمود كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة، وأشأم ما نشأ منه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل)[3].

---

(١) انظر: "سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه"، عبد الكريم الخطيب (ص١٣٧).

(٢) هو محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦ هـ-١٣٧٩ هـ)، عالم وفقيه تونسي، أسرته منحدرة من الأندلس، ترجع أصولها إلى أشراف المغرب الأدارسة، تعلم بجامع الزيتونة ثم أصبح من كبار أساتذتها. سمي حاكماً بالمجلس المختلط سنة ١٩٠٩م، ثم قاضياً مالكياً في سنة ١٩١١م، ثم ارتقى إلى رتبة الإفتاء، وفي سنة ١٩٣٢م اختير لمنصب شيخ الإسلام المالكي، ولما حذفت النظارة العلمية أصبح أول شيخ للجامعة الزيتونية، وأبعد عنها لأسباب سياسية ليعود إلى منصبه سنة ١٩٤٥م وظل به إلى ما بعد استقلال البلاد التونسية سنة ١٩٥٦م، ألف كتباً عدة من أهمها كتابه في التفسير "التحرير والتنوير"، وكتاب "أليس الصبح بقريب"، "مقاصد الشريعة".
انظر: "الأعلام"، للزركلي (٦/ ١٧٤)، و"معجم أعلام المورد"، منير البعلبكي (ص١١١).

(٣) "أليس الصبح بقريب"، محمد الطاهر بن عاشور (ص٢٠٠).

ثانياً: ظهور صيحات قوية تدعو إلى فتح باب الاجتهاد، والتخلص من دعوى قفل بابه، ويُعد شيخ الإسلام ابن تيمية من أبرز المنادين بذلك، حيث يقول: (لا يجوز خلو عصر من الأعصار من مجتهد للعامي تقليده... خلافاً لبعض المُحْدِثين في قولهم: لم يبق في عصرنا مجتهد)[1]، ولم يكن ابن تيمية وحده الذي أنكر هذه الدعوى. فقد أنكرها تلميذه ابن القيم[2] والسيوطي[3] والشوكاني[4] وغيرهم كثير، حيث دعوا إلى فتح باب الاجتهاد المنضبط بضوابط الشرع[5].

إلا أنه مع تعالي صيحات فتح باب الاجتهاد المنضبط بضوابط الشرع؛ فإن الأمر لم يدم على ذلك، بل ظهر فيما بعد مَنْ توسع في الدعوة لفتح باب الاجتهاد على مصراعيه بلا قيد ولا شرط!

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من قضية التيسير:

لم يعبأ بعض دعاة الاتجاه العقلاني بإجماع السالفين؛ حيث لم يحتكموا إلى كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ لطلب الحق والوقوف عليه، بل تتبعوا زلات العلماء، وتصيَّدوا سقطاتهم وأخطائهم، فجعلوا منها ديناً، وعَدوا كل ما ذُكر في كتب الفقه من آراء واختلافات، حججاً شرعية، مهما بَعُدَ مأخذها، ولم يكتفوا بالمذاهب السنية يبحثون عمّا فيها من غريب، بل دعوا إلى اعتماد أي قول يناسب أهواءهم، ويساير الحضارة الغربية، سواء وجد في المذاهب السنية أو في غيرها من المذاهب التي تنتسب إلى الإسلام، يقول الدكتور "حسن الترابي": (لكل مسلم أن

---

(١) "المسودة لآل تيمية"، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد (ص٤٧٢).
(٢) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٢/ ٤٧٦).
(٣) انظر: كتابه "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض".
(٤) انظر: "إرشاد الفحول"، محمد بن علي الشوكاني (ص١٥٩).
(٥) انظر: "منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص٦٧-٦٨)بتصرف.

يجد الرأي الذي ينشرح له صدره، ووجه العبادة الذي يناسبه، فهو يستطيع أن يعبد الله كما هو ميسَّرٌ له، ويستطيع كل شعب أو إقليم من المسلمين أن يجد نمطه أو كيفية العبادة التي تناسبه)[1].

ويقول الشيخ "محمد الغزالي" مبيناً أسلوبه في التيسير: (وعندي أنه من الخير أولاً دراسة النصوص كلها، ثم دراسة جميع أقوال الفقهاء التي أُثرت عن الأربعة المشهورين وعن غيرهم من فقهاء الأمصار، وعن الخوارج والزيدية والإمامية والظاهرية... على أن تكون هذه الدراسة المقارنة حرة طليقة، وعلى أن يباح بعدُ لكل مسلم أن يتخير منها مايحب-؟!-، أو أن يلتزم تقليد مجتهد بعينه)[2].

ويقول الدكتور "وهبة الزحيلي" واصفاً منهجه أيضاً في التيسير: (والأخذ بالرخص يؤدي في الغالب إلى البحث عن الحكم الأخف في المذاهب الإسلامية، وهذا عملٌ سائغٌ غير ممنوع شرعاً بقيوده أو ضوابطه، فإن عملية التخير أو الانتقاء من آراء المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة كانت هي المفتاح والمنهاج أو الضوء الأخضر الذي أضاء الطريق أمام العاملين في العصر الحاضر على إنهاض الفكر الإسلامي...)[3].

ويزعم الدكتور "يوسف القرضاوي" بأن ٩٩٪ من النصوص الشرعية ظنية وليست قطعية، ومن ثم فهو يدعو إلى ضرورة إعادة النظر في دلالة هذه النصوص على الأحكام الشرعية، واختيار الأيسر، حيث يقول: (معظم الأحكام ثابت بنصوص ظنية. أما ما ثبت بالقطعيات فهو قليل، بل قليل جداً... والدائرة الأخرى التي ثبتت بأحكام ظنية هي الدائرة الأكبر والأوسع، وربما تصل إلى ٩٩٪ من أحكام

---

(١) "تجديد الفكر الإسلامي"، حسن الترابي (ص٥١).

(٢) "مع الله"، محمد الغزالي (ص٣٤٧-٣٤٨).

(٣) "الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها"، د. وهبة الزحيلي (ص٦).

الشريعة، وهي دائرة مرنة قابلة للتجدد والتطور ويدخل فيها الاجتهاد)[1].

إذا كانت النصوص الظنية في نظر الدكتور القرضاوي تصل إلى هذه النسبة الكبيرة، فكيف سيتعامل مع هذه الأحكام التي بنيت على هذه النصوص الظنية؟، وما هو المنهج الذي سيسلكه في معرفة الحق في أثناء تعامله مع هذه النصوص؟، فيجيب بقوله: (منهج معاصر للفتوى... هذا المنهج هو ما أختاره لنفسي... وهذا المنهج يقوم على جملة من الأسس أذكرها في الصحائف التالية..

أولاً: التحرر من العصبية المذهبية...

ثانياً: تغليب روح التيسير والتخفيف على التشديد والتعسير، وذلك لأمرين:

١ - أن الشريعة مبنية على التيسير ورفع الحرج عن العباد...

٢ - طبيعة عصرنا الذي نعيش فيه، وكيف طغت فيه المادية على الروحية... والفرد المسلم في هذه المجتمعات يعيش في محنة قاسية... لهذا ينبغي لأهل الفتوى أن يُيسروا عليه ما استطاعوا، وأن يعرضوا عليه جانب الرخصة أكثر من جانب العزيمة؛ ترغيباً في الدين... إننا أحوج ما نكون إلى التوسعة على الناس، وهذا ما اخترته لنفسي: أن أُيسر في الفروع، على حين أُشدد في الأصول)[2].

ويضرب الدكتور القرضاوي مثالاً على التيسير بإباحة الغناء، حيث يقول: (ومن اللهو الذي تستريح إليه النفوس، وتطرب له القلوب، وتنعم به الآذان: الغناء، وقد أباحه الإسلام[3]، ما لم يشتمل على فحش أو خنا أو تحريضٍ على إثم، ولا بأس بأن

(١) "التطرف العلماني"، د. يوسف القرضاوي (ص٦٤).

(٢) "الفتوى بين الانضباط والتسيب"، د. يوسف القرضاوي (ص١٠٧-١١٣) بتصرف.

(٣) كيف أباحه الإسلام، وقد صح عن النبي ﷺ نهيه عن الغناء، حيث قال في الحديث الذي رواه أبو مالك الأشعري، سمعت النبي ﷺ يقول: "ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحر والحرير، والخمر والمعازف...) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، برقم (٥٢٧٥).

تصحبه الموسيقى غير المثيرة)[1].

ويعلِّل القرضاوي دعوته إلى تغليب مبدأ التيسير، بقوله: (ولئن كان التيسير مطلوباً في كل زمن، فإنه في زمننا ألزم وأكثر تطلباً؛ نظراً لما نراه ونلمسه من رِقة الدين وضَعف اليقين، وغلبة الحياة المادية على الناس. . . وكل هذا يقتضي التسهيل والتيسير)[2].

وللإجابة عن هذه الدعوى يقال بإيجاز:

١ - لقد بين الحق سبحانه الطريقة المثلى للوصول إلى اليسر الحق، حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا**﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فاليسر كل اليسر في الوقوف على شرع الحق تعالى لا على محاب النفس وما تهواه كما ينادي به بعض دعاة هذا الاتجاه، فالله تعالى خلق الخلق وهو أعلم بما يصلحهم ويناسبهم وأيسر لهم.

٢ - لقد تصدى العلماء قديماً للباحثين عن الأحكام السهلة اليسيرة، وشنعوا عليهم تشنيعاً بليغاً، فهذا الإمام الذهبي يقول: (ومن تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رقَّ دينه كما قال الأوزاعي أو غيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر، وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفي الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه وشبه ذلك، فقد تعرض للانحلال فنسأل الله العافية والتوفيق)[3].

ونقل الإمام الذهبي في موطن آخر ما جرى بين إسماعيل القاضي والمعتضد العباسي، حيث قال إسماعيل القاضي: (. . . ودخلت مرة فدفعَ إليَّ كتاباً، فنظرت

(١) "الحلال والحرام"، د. يوسف القرضاوي (ص٩٢).
(٢) "الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف"، د. يوسف القرضاوي (ص١٦٥).
(٣) "سير أعلام النبلاء"، للإمام الذهبي (٨/ ٩٠).

فيه، فإذا قد جُمع له فيه الرخص من زلل العلماء، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: ألم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: بلى، ولكن من أباح المسكرلم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه، فأمر بالكتاب فأحرق)[1].

٣ - ليس صحيحاً ما يردده بعض دعاة هذا الاتجاه بين الفينة والأخرى على سبيل التوسع، بأنه لا إنكار في مسائل الخلاف؛ حيث بين الإمام ابن القيم وجه الخطأ في هذه العبارة فقال: (وقولهم إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح؛ فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى أو العمل، أما الأول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً شائعاً وجب إنكاره اتفاقاً، وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وكيف يقول فقيه لا إنكار في المسائل المختلف فيها والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتاباً أو سنةً وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء؟ وأما إذا لم يكن في المسألة سنةٌ ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم تنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً.

وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم.

والصواب ما عليه الأئمة: أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه فيسوغ فيها - إذا عدم فيها الدليل الظاهر الذي يجب العمل به - الاجتهاد لتعارض الأدلة أو لخفاء الأدلة فيها)[2].

---

(١) المصدر السابق (١٣/ ٤٦٥).

(٢) "إعلام الموقعين"، ابن القيم الجوزية (٣/ ٢٨٨).

٤ - إن الزعم بأن نصوص الشرع أكثرها ظني قولٌ باطل لا يستند إلى حجة شرعية، وسأدع شيخ الإسلام يوضح لنا هذه القضية بجلاء، فيقول[١]: (ومن المعلوم لمن تدبر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظن فيها إنما هو قليل جداً في بعض الحوادث لبعض المجتهدين، فأما غالب الأفعال مفادها وأحداثها فغالب أحكامها معلومة ولله الحمد، وأعني بكونها أن العلم بها ممكن وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها. . . وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد. . . وإذا كانوا تنازعوا في الفرائض أكثر من غيرها فمن المعلوم أن عامة أحكام الفرائض معلومة بل منصوصة بالقرآن، فإن الذي يفتي الناس في الفرائض قد يُقَسِّم ألف فريضة منصوصة في القرآن مجمعاً عليها حتى تنزل به واحدة مختلف فيها، بل قد تمضي عليه أحوال لا تجب في مسألة نزاع.

وأما المسائل المنصوصة المجمع عليها فالجواب فيها دائم بدوام الموتى، فكل من مات لا بد لميراثه من حكم، ولهذا لم يكن شيء من مسائل النزاع على عهد النبي ﷺ مع وجود الموت والفرائض دائماً. . . هذا مع أن علم الفرائض من علم الخاصة حتى أن كثيراً من الفقهاء لا يعرفه، فهو عند العلماء به من علم الفقه اليقين المقطوع به، وليس عند أكثر المنتسبين إلى العلم فضلاً عن العامة به علم ولا ظن، وذلك كالقضايا التجريبية في الطب هي عند المجربين لها والعالمين بها من المجربين معلومة، وأكثر الخائضين في علوم أخر فضلاً عن العامة ليس عندهم علم ولا ظن.

بل باب الحيض الذي هو من أشكل الفقه في كتاب الطهارة، وفيه من الفروع والنزاع ما هو معلوم، ومع هذا أكثر الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال النساء في الحيض معلومة، ومن انتصب ليفتي الناس يفتيهم بأحكام معلومة متفق عليها مائة مرة حتى يفتيهم بالظن مرة واحدة. . . أما غير الخائض في الفقه. . . لا يميز بين المسائل

---

(١) سأنقل النص بطوله لأهميته.

القطعية المنصوصة والمجمع عليها وبين مفاريده،أو ما شاع فيه الاجتهاد. . . ؛ فلجهل هؤلاء وأمثالهم بالتمييز بين مسائل العلم والقطع ومسائل الاجتهاد التبس الأمر عليهم، فلم يمكنهم أن يحكموا في أكثر ما يفتى به أنه قطعي وهو قطعي معلوم من الدين للعلماء بالدين، لكن هؤلاء ليسوا في الحقيقة فقهاء في الدين، بل هم نقلة لكلام بعض العلماء ومذهبه، والفقه لا يكون إلا بفهم الأدلة الشرعية بأدلتها السمعية الثبوتية من الكتاب والسنة والإجماع نصاً واستنباطاً)[1].

٥ - إن قول الدكتور القرضاوي السابق: (وهذا ما اخترته لنفسي: أن أُيسر في الفروع، على حين أُشدد في الأصول)، فأي أصولٍ بقيت حتى يشدد فيها؛ وأنت تقول إن ما نسبته ٩٩٪ من نصوص الشرع ظنية؟!

٦ - أما الزعم بجواز السماع للموسيقى بدعوى أنه مما أباحه الإسلام، فهو قولٌ مع مخالفته للأدلة الصحيحة في هذا الباب، فقد خالف الإجماع أيضاً، وقد نقل الإجماع جماعة من العلماء، منهم أبو بكر الآجري، حيث قال: (أما بعد: فإن سائلاً سأل عن هذه الملاهي التي يلهو بها كثير من الناس ويلعبوا بها، مثل: النرد والشطرنج والزمارة والصفارة والصنج والطبل والعود والطنبور، وأشباه ذلك من القمار مما قد افتتن كثير من الناس، فقال له السائل: هل في شيء مما ذكرت رخصة لمن استمع إليه ولمن لعب به؟ وهل لأحد أن يستمع الغنىمن مغن أو من جارية أو من امرأة حرة؟. أحب السائل أن يعلم الجواب في ذلك كله.

الجواب وبالله التوفيق: جميع ما سأل عنه السائل والعمل باطل وحرام العمل، وحرام استماعه بدليل من كتاب الله عز وجل، وسنن رسول الله ﷺ، وقول الصحابة

---

(١) "الاستقامة"، لابن تيمية (١/ ٥٥-٦١) بتصرف.

رضي الله عنهم)[1].

وقال الحافظ ابن رجب: (سماع الآت الملاهي كلها، وكلٌّ منها محرم بانفراده، وقد حكى أبو بكر الآجري وغيره إجماع العلماء على ذلك)[2].

وقال الإمام البغوي: (واتفقوا على تحريم المزامير والملاهي والمعازف)[3].

وقال ابن قدامة: (آلة اللهو كالطنبور، والمزمار... آلة للمعصية بالإجماع)[4].

---

(١) "تحريم النرد والشطرنج"، للآجري (ص١).
(٢) "نزهة الأسماع في مسألة السماع"، لابن رجب (ص٢٥).
(٣) "شرح السنة"، للبغوي (١٢/ ٣٨٣).
(٤) "المغني"، لابن قدامة (٩/ ١١٥).

المبحث الخامس
النظرة المقاصدية للنص

إن مقاصد الشريعة الإسلامية هي قبلة التكليف والمكلفين، إذ هي الآصرة الكبرى والعروة الوثقى التي تربط بين الأحكام والحكم، والحاكم والمحكوم، وهي التي تبين خصائص الشريعة ومحاسن الملة، وتحقيق العبودية لله تبارك وتعالى، فتحقيق العبودية لله تعالى هو مقصد المقاصد، وحكمة الحكم، وأسمى الغايات، وأجلُّ الأهداف، لذلك نبه عددٌ من علماء الإسلام إلى ضرورة إلمام المفتي بفقه المقاصد، يقول العز بن عبد السلام: (ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك، ومَثَلُ ذلك: أن من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته، أنه يُؤْثِرُ تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة)[1].

(١) "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، للعز بن عبد السلام (٢/ ١٦٠).

وشيخ الإسلام ابن تيمية يعتبر الخبرة والدراية والغوص في مقاصد الشريعة وأسرارها من أجلِّ العلوم التي تلزم العالم؛ حتى يميز بين صحيح القياس وفاسده، بل إنه يعتبر معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها خاصة الفقه في الدين، فيقول في "الوصية الصغرى" في إثر جوابه على أحد المستفتين: (. . . لكن جماع الخير أن يستعين بالله سبحانه في تلقي العلم الموروث عن النبي ﷺ، فإنه هو الذي يستحق أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً؟، وإما ألا يكون علماً وإن سمي به. ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد ﷺ ما يغني عنه مما هو مثله وخير منه.

ولتكن همته فهم مقاصد الرسول في أمره ونهيه وسائر كلامه. فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك)[1].

وفي موطنٍ آخر يقول: (من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقاً)[2].

(١) "مجموع الفتاوى"، (١٠/ ٦٦٤).

(٢) "بيان الدليل على بطلان التحليل"، لابن تيمية (ص ٣٥١).

المطلب الأول: تعريف المقاصد الشرعية:

إن كثيراً ممن كتبوا في المقاصد أشاروا إلى أنهم لم يعثروا على تعريفٍ محددٍ لها لدى العلماء السابقين، وإنما هي استعمالات لهم واصطلاح أطلقوه قديماً؛ لأن صدر هذه الأمة لم يكونوا يتكلفون ذكر الحدود ولا الإطالة فيها؛ لأن المعاني كانت واضحة ومتمثلة في أذهانهم، وتسيل على ألسنتهم وأقلامهم دون كدٍّ أو مشقةٍ.

ولعلَّ أشمل هذه التعاريف، هو تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور، حيث يقول هي: (المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوعٍ خاصٍ من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)[1].

ويرى الإمام الشاطبي: أن العلم بمقاصد الشريعة والإحاطة بها، ثم القدرة على تنزيلها على الواقع؛ هي خلاصة الشروط الواجب توافرها في المجتهد[2].

ولأهمية هذا الأمر نلحظ أن الإمام الشاطبي استهل الحديث عن المقاصد بمقدمة غاية في الأهمية، وهي علاقة مقاصد الشارع بنصوصه، حيث أشار إلى وجود ثلاثة اتجاهات في ذلك:

١ - **الاتجاه الظاهري**: الذي يقصر مسالك الكشف عن مقاصد الشارع على ما صرحت به ظواهر النصوص دون أن يعطي كبير اهتمام لعلل الأحكام.

٢ - **الاتجاه الباطني**: الذي يهدر ظواهر النصوص، ويسعى إلى التخلص منها

---

(١) "مقاصد الشريعة"، لابن عاشور (ص٥١).

(٢) انظر: "الموافقات"، للشاطبي (٢/ ٧٦).

بدعوى أنها ليست مقصودة لذاتها، ويجعل عمدته في اكتشاف مقاصد الشارع، وتقدير المصالح إلى تقديره هو.

٣ - **الاتجاه الثالث: هو منهج التوسط** وهو اعتبار ظواهر النصوص ومعانيها في مسلك توافقي، لا يسمح بإهدار أحد الجانبين على حساب الآخر، ولا بطغيان أحدهما على الآخر، فيعطي للنص حقه وأبعاده التي يكون قد قصدها الشارع، وذلك بعدم إهمال الأدوات المعينة على حسن فهم النص وتطبيقه من علل وقرائن، وجمع النصوص الجزئية بعضها مع بعض لتتضح الصورة الكلية[1].

ومعلومٌ ما قرره الفقهاء قديماً وحديثاً من أن الحكم يدور مع علته، لا مع حكمته؛ وذلك لظهور العلة في الوقت الذي قد لا تتضح الحكمة ظاهراً كما في بعض الأحكام، فالعلة وصف منضبط في حين أن الحكمة أمر راجع إلى تقدير الناس، ومعلوم أن الناس يتفاوتون في ذلك، يقول شيخ الإسلام في معرض رده على من أجاز نكاح التحليل؛ بحجة أن رجوع الزوجين إلى بعضهما عمل صالح يثاب عليه المحلل: (وقولهم: إن قصد تراجعهما قصد صالح لما فيه المنفعة. قلنا: هذه مناسبة شهد لها الشارع بالإلغاء والإهدار، ومثل هذا القياس والتعليل هو الذي يُحِلُّ الحرام ويحرِّمُ الحلال، والمصالح والمناسبات التي جاءت الشريعة بما يخالفها إذا اعتبرت فهي مراغمة بيِّنةٌ للشارع، مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم، وموردها عدم مقابلته بالرضا والتسليم، وهي في الحقيقة لا تكون مصالح، وإن ظنها مصالح، ولا تكون مناسبة للحكم، وإن اعتقدها معتقد مناسبة، بل قد علم الله ورسوله ومن شاء من خلقه خلاف ما رآه هذا القاصر في نظره، ولهذا كان الواجب على كل مؤمن طاعة الله ورسوله فيما ظهر له حسنه وما لم يظهر، وتحكيم علم الله وحكمه

(١) انظر: "طرق الكشف عن مقاصد الشارع"، د. عبد الله جُغيم (ص١٠).

على علمه وحكمه؛ فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله. . .)[1].

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من النظرة المقاصدية:

مع هذا الوضوح في فهم مقاصد الشرع لدى السلف الصالح ومن سار على نهجهم، فإن هؤلاء جعلوا عقولهم المعيار الذي به تضبط المقاصد، فما رأته حسناً أقرّته ودعت إليه، وما رأته باطلاً أبطلته وحذرت منه حتى وإن دعت نصوص الشريعة إلى نقيض ما قررته عقولهم؛ بحجة موافقة رأيهم لمقاصد الشريعة، وهم في ذلك متفاوتون بين مقلٍّ ومكثر.

فمثلاً يرى الأستاذ "راشد الغنوشي" اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي؛ فالنصوص يجب أن تفهم، وتؤول على ضوء المقاصد - التي هي في نظره: العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية[2]-، ونصوص الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما بحسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد[3].

وفي معرض تعليق الغنوشي على مسألة التدين العقلاني، يقول: (وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة بما يتلاءم مع تطور الواقع. . . حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز النصوص القطعية؛ تحقيقاً للمقاصد)[4].

---

(١) "بيان الدليل على بطلان التحليل"، لابن تيمية (ص ٢٤٧).

(٢) انظر: "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، إعداد مركز الدراسات الوحدة العربية (ص٣٠٢-٣٠٦)، و"مواطنون لا ذميون"، فهمي هويدي (ص٩٤)، و"الخصائص العامة للإسلام"، د. يوسف القرضاوي (ص٩٠-٩٢).

(٣) انظر: "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، إعداد مركز الدراسات الوحدة العربية (ص٣٠٢).

(٤) "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، إعداد مركز الدراسات الوحدة العربية (ص٣٠٦).

ويقول الأستاذ "فهمي هويدي": إن تقديم النص على المصلحة، والاستمساك به في أي ظرفٍ وثنية جديدة، ففي مقال له بعنوان "وثنيون هم عبدة النصوص"، يتساءل هويدي قائلاً: (ما العمل إذا لم تحقق النصوص تحت ظروف مقاصد الشريعة)[1].

ونجد الدكتور "حسن الترابي" يعيب على العلماء الذين يقدمون النص الشرعي في تقريرهم للأحكام الشرعية، ويصفهم بالانغلاق، حيث يقول: (والغالب في الذين يرجعون إلى الصور السالفة في تطبيق الشريعة الإسلامية لا إلى مغزى الأحكام-أي مقصدها-، أنهم أهل ثقافة صاغها الانغلاق على القديم)[2].

وذهب الدكتور "محمد سليم العوا" إلى أن العقوبات في الشريعة الإسلامية إنما وضعت لقصدٍ محددٍ، وهو ردع الجاني عن العودة لارتكاب الجريمة، ومنع غيره من أفراد المجتمع من ارتكابها، ومن ثم فإن هذه العقوبة من الممكن أن تتغير بتغير الأحوال والظروف الفردية والاجتماعية في إطار تحقيق المقصد الأساس وهو ردع الجناة ومنع غيرهم من ارتكاب الجريمة[3].

كما دأب الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" على الاعتماد على مقاصد الشريعة دون نصوصها، فهو ممن يرون: (أن الشريعة مقاصد قبل أن تكون نصوصاً، وأن تكاليفها كلها ترجع إلى تحقيق مقاصدها، وأنها ليست إلا أمارات ودلائل على تحقيق تلك المقاصد في حالات جزئية هي ما جرت به النصوص)[4].

---

(١) "مجلة العربي"، العدد (٢٣٥)، مقال بعنوان "وثنيون هم عبد النصوص" (ص٣٤).
(٢) "تجديد الفكر الإسلامي"، د. الترابي (ص١٥٠).
(٣) انظر: "السنة التشريعية وغير التشريعية"، د. محمد سليم العوا (ص٤١)، و"في أصول النظام الجنائي الإسلامي"، د. محمد سليم العوا (ص١٣٧).
(٤) "حوار لا مواجهة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص١٨).

ويرى "عبد الله العلايلي" أن المقصد من تشريع الحدود في الإسلام هو منع الظلم ووقوع الجريمة، فإذا تحقق ذلك بأي وسيلة أخرى كان مشروعاً، حيث يقول: (إن العقوبات المنصوصة ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها، وليس معنى هذا الرأي أن عقوبة القطع في السرقة ليست هي الأصل وأنها لا تطبق، بل أعني أن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم في كل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها)[1].

ويعَد الدكتور "يوسف القرضاوي" من أشد دعاة هذا الاتجاه المنادين إلى ضرورة العمل بالنظرة المقاصدية، وتقديمها على النص الشرعي عند توهم التعارض، لذلك نجده قد ملأ الساحة بالمؤلفات المؤيدة لهذه النظرة، ومن أشهرها: "المدخل لدراسة الشريعة"، و"كيف نتعامل مع القرآن العظيم"، و"كيف نتعامل مع السنة النبوية"، و"السياسة الشرعية"، و"شريعة الإسلام"، و"مدخل لمعرفة الإسلام"، و"فقه الأولويات"، و"فقه الأقليات"، و"فقه الدولة في الإسلام"، وأبرزها كتابه "دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية".

يقول الدكتور "يوسف القرضاوي" في معرض حثه على ضرورة إقامة الأحكام الشرعية على المقاصد الكلية: (أول ما يجب أن يرتكز عليه فقه الشريعة الذي ننشده هو أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات على الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها)[2]، فهذا الكلام من حيث الجملة حسنٌ إلا أن القرضاوي عند التطبيق نلحظ عليه مخالفته بعض النصوص الشرعية بدعوى معارضتها للمقاصد الكلية؟!

---

(١) انظر: "أين الخطأ"، عبد الله العلايلي (ص٦٦-٧٧).

(٢) "مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق"، د. يوسف القرضاوي (ص٤١).

فتحت عنوان " السنة بين اللفظ والروح أو بين الظواهر والمقاصد "، يقول: (إن التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها، بل يكون مضاداً لها، وإن كان ظاهره التمسك بها)[1]، ويضرب على ذلك مثالاً بتحريم التصوير الفوتغرافي والتلفزيوني[2].

وفي موطنٍ آخر نلحظ أن القرضاوي يجتهد فيضيف مقاصد عصرية، ويدعو إلى المطالبة باعتبارها في الفتيا وإصدار الأحكام، حيث يقول: (ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتباراً للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتواترة والأحكام المتكاثرة، من هذه القيم: العدل أو القسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة)[3]، إلا أن الإخاء الذي يدعو إليه ليس الإخاء الشرعي المتبادر إلى الذهن، بل هو إخاء جديد أسماه كما أسماه غيره[4] بـ(الإخاءالإنساني)، حيث يقول: (أما مبدأ الإخاء البشري العام فقد قرره الإسلام بناء على أن البشر جميعاً أبناء رجل واحد "آدم" وامرأة واحدة "حواء"؛ حيث سمتهم هذه الرحم الواصلة، ولهذا قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا** ﴾ [النساء: ١]، وكلمة الأرحام في هذه الآية تفسر أنها تشمل لعمومها الرحم الإنسانية العامة، وهي تتسق مع بداية الخطاب الرباني "يا أيها الناس"...)[5].

---

(١) المصدر السابق (ص٦٤).
(٢) المصدر السابق، (ص٦٤-٦٨).
(٣) "مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية"، د. يوسف القرضاوي (ص٧٤-٧٥)، وانظر: "كيف نتعامل مع القرآن العظيم"، د. يوسف القرضاوي (ص٧١-٧٦).
(٤) انظر: "مواطنون لا ذميون"، فهمي هويدي (ص٩٤).
(٥) "الخصائص العامة للإسلام"، د. يوسف القرضاوي (ص٩٠-٩٢).

ونصر الدكتور "عبد المجيد النجار" هذه الدعوة من قبل القرضاوي، وأخذ يردد بين حينٍ وآخر ضرورة مراعاة مبدأ الإنسانية العام، الذي يحترم الإنسان لذات إنسانيته فحسب دون النظر إلى دينه ولونه وعرقه[1].

وتكمن الخطورة عند إنزال هذه الدعوى إلى حيز التطبيق، فالتطبيق محكٌّ لكشف حقيقتها، فعند التطبيق نجد أكثر دعاة هذا الاتجاه يميل إلى إسقاط أحكام أهل الذمة لدواعٍ كثيرة، منها وجوب الإخاء والمساواة بين أبناء الوطن الواحد[2].

---

(١) انظر: "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، د. عبد المجيد النجار (ص٢٤).

(٢) انظر: "فتاوى معاصرة"، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٧٤٢)، و"الدين والسياسة"، د. راشد الغنوشي (ص١٥٠)، والدكتور طه العلواني في تقديمه لكتاب "حقوق المواطنة"، د. راشد الغنوشي (ص١٢) حيث وافق وأيد راشد الغنوشي في دعوته لإسقاط أحكام أهل الذمة، و"نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، د. جمال عطية (ص١٦٤-١٧٢).

المطلب الثاني: أدلة دعاة الاتجاه العقلاني على النظرة المقاصدية:

لقد استدل كثير من دعاة الاتجاه العقلاني المعاصر على دعوتهم للنظر المقاصدي في الأحكام بأدلة عدة، كان من أهمها:

١ - صنيع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في قطع العطاء الذي جعله القرآن الكريم للمؤلفة قلوبهم[١].

يقول محمد النويهي عن ذلك: (فأي شيء هذا إن لم يكن إلغاء تشريع قرآني حين اعتقد أن الظروف المتغيرة لم تعد تجيزه؟ لكن هل يجرؤ علماؤنا وكتابنا على مواجهة هذه الحقيقة الصريحة؟)[٢].

٢ - وباجتهاده أيضاً - رضي الله عنه - عام المجاعة في وقف تنفيذ حد السرقة على السارقين، وهو: قطع اليد. حيث نظر إلى المقصد من الحد، ولم يطبق النص القرآني عملاً بتغير الظروف التي أحاطت بالسرقة[٣].

٣ - أن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، واستدلوا على ذلك بصنيع الإمام الشافعي، حيث غير اجتهاداته عند نزوله مصر عن تلك التي قد أفتى بها في العراق، وأصبح يطلق على صنيعه فيما بعد بفقه الشافعي القديم والجديد[٤].

٤ - أن العقوبات المقررة في الشرع ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها، وهي الردع عن ارتكاب الجريمة، فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها.

---

(١) انظر: "السنة التشريعية وغير التشريعية"، د. محمد سليم العوا (ص٤١).

(٢) نقلاً عن "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص٢٦٨).

(٣) انظر: "عوامل السعة والمرونة"، د. يوسف القرضاوي (ص٥٧)، و"تعليل الأحكام"، د. محمد مصطفى شلبي (ص٦٢).

(٤) انظر: "دور الجامعات في تيسير الفقه"، د. يوسف القرضاوي (ص٤٠)، و"الفقه الإسلامي"، د. يوسف القرضاوي (ص٦٢).

تعد هذه الأدلة هي أبرز ما يستدلون به في معرض تأصيلهم لفهمهم المقاصدي الذي يريدون بثه بين المسلمين.

ويمكن إجمال الرد في مناقشتهم بما يلي:

أولاً: بالنسبة لاجتهاد عمر - رضي الله عنه - بقطع عطاء المؤلفة قلوبهم من الغنائم مع أن النبي ﷺ قد أعطاهم منها[1]؛ ليس فيه دليل على ما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه، ولا يُثْبِت من دعواهم شيئاً؛ لأن سهم المؤلفة قلوبهم إنما شرع في الإسلام لأولئك النفر من الناس الذين يكون المسلمون بحاجة إليهم، وذلك لكونهم زعماء في أقوامهم، فإذا أسلموا أسلم من وراءهم، فيتقوى الإسلام والمسلمون بهم، فيكون هذا السهم مشروعاً عند وجود ذلك السبب.

ولـمَّا لم يكن هناك مؤلفة قلوبهم في عهد عمر - رضي الله عنه - أوقف عمر العطاء في هذا المصرف حتى يوجد من يستحقه، فكل ما فعله عمر - رضي الله عنه - أن حَكَمَ بعدم وجود صنف المؤلفة قلوبهم في عصره، كما هي الحال في عدم وجود صنف "الرقاب" في هذا العصر في كثير من البلدان.

وبهذا يتضح أن ذلك ليس إلغاء لنص إلهي كما يظن بعض دعاة هذا الاتجاه، وإنما هو لعدم وجود من يستحقه في ذلك العصر[2]؛ إما لعدم توفر شروط تطبيق هذا النص أو توفر مانعٍ حال دون تطبيقه.

---

(١) انظر: "معالم التنزيل"، للقرطبي" (٨ ١٧٩ - ١٨٠)، و"فتح القدير"، للشوكاني (٢ ٣٥٥)، و"الدر المنثور"، للسيوطي (٣ ٢٥١).

(٢) انظر: "منهج عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في التشريع"، د. محمد بلتاجي (ص١٧٧). و"مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص٢٦٨-٢٦٩). و"منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص١١٠).

ثانياً: أما سقوط حد السرقة عام المجاعة[1]، فإن حدَّ السرقة ثابتٌ لا يمكن أن يتغير، طالما توفرت شروط إقامة الحدِّ، ولكن الذي حصل في ذلك العام: هو قيام شبهة قوية دُرِئ بها الحد، وهي غلبة الحاجة والضرورة -آنذاك- على الناس، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعو إلى ما يَسُدُّ به رمقه، ولكن إذا ثبت أنَّ السارق لا حاجة به إلى السرقة قطع ولو كان في عام مجاعة[2].

لذلك يقول ابن القيم: (ومقتضى قواعد الشرع فإن السَّنَةَ إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه... وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء)[3].

ثالثاً: أما إطلاق القول بأن "الأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان والمكان" أمرٌ فيه نظر؛ ذلك لأن الحكم الشرعي لمسألة من المسائل ثابت لا يتغير، طالما أن المسألة لم تتغير صورتها، أو لم يتغير الاجتهاد لضعف مدرك الحكم أو لزواله، فمثلاً: لا يمكن أن تكون الميتة محرمة في زمن، مباحة في زمنٍ آخر، إلا أن تختلف صورة المسألة التي حكم الشرع بحرمتها فيها.

فإذا قلنا: "الميتة محرمة حال الاختيار، فإذا اضطر الإنسان أبيحت له الميتة بقدر الضرورة"، فلا يكون الحكم حينئذٍ قد تغير؛ ذلك أنَّ حكم التحريم ثابت لا يتغير في حال الاختيار، ولكن انتقال الإنسان إلى حالة أخرى، وهي حالة الاضطرار أوجبت

---

(١) أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى"، كتاب السرقة جماع أبواب قطع اليد والرجل في السرقة، باب ما جاء في تضعيف الغرامة، برقم (١٦٠٨٠).

(٢) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٣/ ١٠)، و"الثبات والشمول"، د. عابد السفياني (ص٤٧١).

(٣) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٣/ ١١-١٢).

له الانتقال إلى حكم آخر وهو الإباحة، فإذا زالت الضرورة رجع الحكم الأول[1].

يقول الإمام الشاطبي في معرض بيانه لهذه الحقيقة: (واعلم أنَّ ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، ولو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناءً على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق؛ لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق)[2].

ويقول الشيخ "محمد بن إبراهيم" في ذلك: (وحكم الله ورسوله لا يختلف في ذاته باختلاف الأزمان، وتطور الأحوال، وتجدد الحوادث؛ فإنه ما من قضية كائنة ما كانت إلا وحكمها في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ نصاً أو ظاهراً أو استنباطاً أو غير ذلك، علم ذلك من علمه وجهله من جهله.

وليس معنى ما ذكره العلماء من "تغير الفتوى بتغير الأحوال" ما ظنه من قلَّ

---

(١) انظر: "مجلة البحوث الفقهية المعاصرة"، العدد (٣٥)، في ربيع الآخر ١٤١٨هـ، بحث بعنوان (تغير الفتوى -مفهومه، وضوابطه، وتطبيقاته - في الفقه الإسلامي)، د. عبد الله بن حمد الغطيميل (ص١١-١٢).

(٢) "الموافقات"، للشاطبي (٢/ ص٢٨٥-٢٨٦).

نصيبهم أو عدم من معرفة مدارك الأحكام وعللها، حيث ظنوا أنّ معنى ذلك: بحسب ما يُلائم إرادتهم الشهوانية البهيمية وأغراضهم الدنيوية وتصوراتهم الخاطئة الوبية، ولهذا تجدهم يحامون عليها، ويجعلون النصوص تابعة لها منقادة إليها مهما أمكنهم، فيحرِّفون لذلك الكلم عن موضعه، وإنما مراد العلماء من "تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان"، ما كان مستصحبة فيه الأصول الشرعية والعلل المرعية والمصالح التي جنسها مراد لله تعالى ورسوله ﷺ)[1].

نخلص مما سبق إلى أنَّ قاعدة: "تغيير الفتاوى" تختلف عن مصطلح "تغيير الأحكام"؛ فإن الأحكام الأساسية والقواعد الكلية هي أحكام وقواعد خالدة وثابتة، وتغيرها نسخٌ والنسخ قد انقطع بانقطاع الوحي.

أما الفتاوى وتغيرها: فهو انتقال المجتهد من حكم إلى حكم آخر لتغير صورة المسألة، فهو تبدل يستند إلى تبدل العوائد والأعراف، وليس نسخاً للحكم، أو اختلافاً في أصل الخطاب، أو تغيراً للنصوص، وإنما القصد من التغير هو تغير التفسير والاجتهاد بسبب تغير العادات أو العلل التي بنيت عليها الأحكام، فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً[2].

رابعاً: أما احتجاجهم على ما ذهبوا إليه بفعل الإمام الشافعي/ فلا يسلَّمُ لهم؛ ذلك أنَّ الإمام الشافعي قد بنى تغيير مذهبه على ما جدَّ له من نصوص أخرى لم يكن قد وقف عليها من قبل، أو استبانت له حججٌ أضعفت أقواله السابقة فصار إليها، وهذا هو المعهود به من إمامٍ مُتَّبِعٍ للدليل، وقَّافٍ عنده.

---

(١) "مجموع رسائل وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم"، جمع الشيخ: محمد بن قاسم (١٢/ ٢٨٩).

(٢) انظر: "مجلة البحوث الفقهية المعاصرة"، العدد (٣٥)، في ربيع الآخر ١٤١٨هـ، بحث بعنوان (تغير الفتوى -مفهومه، وضوابطه، وتطبيقاته - في الفقه الإسلامي)، د. عبد الله بن حمد الغطيميل (ص١٣). و"الثبات والشمول"، د. عابد السفياني (ص٥٤١). و"منهج التيسير المعاصر"، لعبد الله الطويل (ض١١٢).

ولعل في كلام الإمام أحمد الآتي ما يشير إلى ما أسلفنا من تعليل حول تغيير الإمام الشافعي لمذهبه، حيث يقول: (عليك بالكتب التي وضعها بمصر؛ فإنه وضع هذه الكتب في العراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم تلك)[1].

خامساً: ادعاء أن العقوبات الشرعية ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها فكل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها[2] ادعاء ليس له أساس من الصحة، فتنوع العقوبات في الشريعة الإسلامية وتفاوتها وملاءمتها لنوع الجريمة المقترفة ليدل دلالة واضحة على أنها مقصودة لدى الشارع الحكيم بأعيانها كما أنها مقصودة بغاياتها.

فالعقوبات المقررة في الشرع مقصودة بأعيانها وغاياتها معاً، وليس كل ما أدى مؤداها يكون بمثابتها، وإلا لكان تفصيل الشارع الحكيم وتنويعه لها وحثه على تطبيقها لغواً وعبثاً، ومعلوم لكل عاقل أن شريعة الله منزهة عن اللغو والعبث.

كما أن هذه الدعوى سبيلٌ إلى الأخذ بالمناهج العقلانية الغربية؛ ذلك أننا عندما نكتفي بالقول بأن الشريعة مقاصد، ومقاصدها هي العدالة والحرية والمساواة... إلخ[3]، ثم يترك للعقول والأهواء وضع الأحكام وتحديد الطرق المحققة لهذه المقاصد، دون الرجوع لأحكام الشرع وأدلته؛ فإن ذلك حتماً ليس المنهج الإسلامي، بل منهج يتفق مع المناهج غير الإسلامية التي تنادي بتحقيق تلك المقاصد[4] - وإن

---

(١) "مناقب الشافعي"، للإمام البيهقي (١/ ٢٦٣).

(٢) انظر: "الفقه الإسلامي في طريق التجديد"، د. محمد سليم العوا (٤٩)، و"أين الخطأ"، عبد الله العلايلي (ص٧٢)، و"تجديد أصول الفقه"، د. حسن الترابي (ص١٠)، و"عوامل السعة والمرونة"، د. يوسف القرضاوي (ص٥٧)، و"الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، راشد الغنوشي (ص٣٠٢).

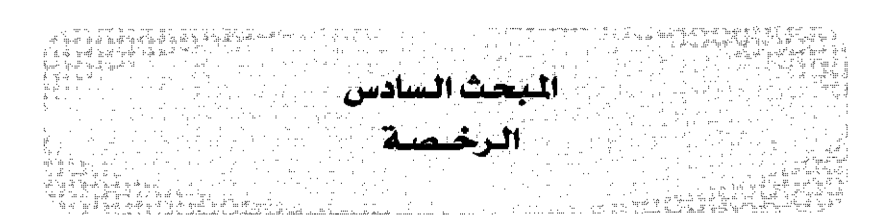
(٣) انظر: "الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي"، إعداد مركز الدراسات الوحدة العربية (ص٣٠٢).

(٤) انظر: "ظاهرة اليسار الإسلامي"، لمحسن الميلي (ص٤٦)، و"وجهة نظر"، محمد عابد الجابري (ص٧٢) وغيرهما.

لم تجعلها شرعية - وتترك لعقولها وأهوائها مطلق الحرية في تقنين القوانين وسن الأحكام المحققة لمقاصدها.

ومما سبق يتبين لنا أن معرفة مقاصد الشريعة علم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه وحصَّل شروط الاجتهاد كاملة، وفتح الباب على مصراعيه لكل أحد أن يتحدث عن هذا العلم الدقيق بحيث تجد الصحفي والمحامي والطبيب وغيرهم يتحدثون عن أحكام الدين، ويردون نصوص الشرع باسم المقاصد الشرعية، ما هو في الحقيقة إلا حيلة لرد النصوص الشرعية، وتحلل مما لا يناسبهم من الأحكام الشرعية، وعبث بالدين باسم التجديد والتطور والإصلاح؟!

إن الفهم المقاصدي لدى كثير من هؤلاء هو في حقيقته دعوة إلى العلمانية؛ ذلك أنه عندما يُكتفى بالقول بأن الشريعة مقاصد، ومقاصدها هي العدالة والحرية والمساواة... إلخ -كما قرر ذلك الغنوشي وغيره فيما تقدم-، ثم يترك للعقول والأهواء وضع الأحكام وتحديد الطرق المحققة لهذه المقاصد، دون الرجوع لأحكام الشرع وأدلته، فإن ذلك حتماً ليس المنهج الإسلامي، بل منهج يتفق مع المناهج الأخرى غير الإسلامية التي تنادي أيضاً بتحقيق تلك المقاصد المستحدثة، وتترك لعقولها وأهوائها مطلق الحرية في تقنين القوانين، وسن الأحكام المحققة لمقاصدها كما صنع دعاة التجديد.



المبحث السادس
الرخصة

لقد بين العلماء المراد بمصطلح الرخصة، حيث قالوا: (هي الحكم الثابت على خلاف الدليل الشرعي، لمعارضٍ راجح)[1].

فنلحظ من خلال هذا التعريف أن المكلف في الأصل قد شُرع في حقه أحكام يجب أن يلتزم بها، وهي ما تسمى بالعزيمة[2]، وهي الأحكام التي شرعت ابتداءً دون وجود ظروف طارئة يمر بها المكلف، ولكن قد يحدث أن تمر على المكلف ظروف طارئة، وأعذار تستدعي التخفيف، لولاها لبقي الحكم الأصلي، ولكن تخفيفاً عن المكلفين، ورفعاً للحرج عنهم، ودفعاً للمشقة عنهم شرعت الرخصة والتي هي استثناء جزئي من كلي، وسبب الاستثناء ملاحظة الشارع الضرورات والأعذار، ولذا فإن الأصوليين يَعُدُّونَ تشريع الرخص من باب المصالح الحاجية، والتي شرعت لحاجة الناس إليها، والتي لو لم تشرع لوقع الناس في حرج ومشقة وعنت.

---

(١) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ١٧٣). و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (١/ ٤٧٨).

(٢) العزيمة: (هي الحكم الثابت بدليل شرعي، خالٍ عن معارضٍ راجح -وذلك يشمل: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح، إذ الجميع حكم ثابت بدليل شرعي-). انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ١٧١-١٧٢). و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (١/ ٤٧٦). و"نزهة الخاطر العاطر"، لابن بدران (١/ ١٧٢).

المطلب الأول: أقسام الرخصة[1]:

للرخصة عدة أقسام تعود في مجملها إلى قسمين، وهما:

١- **رخصة فعل:** وهي التي يدعو فيها الشارع بسبب الضرورة أو الحاجة إلى فعل ما نهى عنه المكلف، فقد نهي المكلف عن أكل الميتة، فرخص الشارع فيها عند الحاجة والضرورة الملحة؛ تيسيراً على المكلف قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

٢- **رخصة ترك:** وهي التي يدعو الشارع فيها بسبب الضرورة أو الحاجة إلى ترك ما أوجبه، مثاله: كترك الصوم في رمضان للمريض والمسافر قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

---

(١) انظر: "شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (١/ ٤٨٠-٤٨١).

المطلب الثاني: أسباب الرخصة:

أورد الإمام السيوطي في كتابه "الأشباه والنظائر" سبعة أسباب للرخصة والتخفيف، كلها تدل بمجموعها على أصالة مبدأ الرخصة ورفع الحرج والتيسير على المكلفين، وأنّه سمة بارزة وواضحة في شرعنا الحنيف، وهي: (السفر- المرض- الجهل-الإكراه- العسر- النقص-النسيان)[1].

وفي تقديري أن هذه الأسباب ترجع إلى سببين رئيسين، وهما:

١- الضرورة: وهذا السبب مبني على أصل تشريعي وهو: "أن الضرورات تبيح المحظورات"[2].

٢- رفع الحرج والضيق والمشقة: وهذا السبب مبني على أصل تشريعي وهو: "أن المشقة تجلب التيسير"[3]، كبيع السلم[4]؛ إذ القياس يقتضي بطلانه لأنه بيع معدوم، وبيع المعدوم من المقرر فقهاً أنه باطل لقوله ﷺ لحكيم بن حزام رضي الله عنه: «لا تبع ما ليس عندك»[5]، ولكن ورد النص بجوازه وهو قوله ﷺ: «مَن أسلف فليسلف في كيلٍ معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»[6]؛ وذلك عند مقدمه ﷺ للمدينة، حيث وجد الناس يسلفون السنة والسنتين للحاجة الماسَّةِ لذلك، فرخص الله تعالى لهم في السَّلم إرفاقاً لهم ورحمة بهم.

---

(١) للتوسع انظر: "الأشباه والنظائر"، للسيوطي (ص١٥٨).
(٢) "الأشباه والنظائر"، للسيوطي (ص١٥٧).
(٣) المصدر السابق (ص١٦٨).
(٤) السلم هو: (أن يسلم عوضاً حاضراً في عوض موصوف في الذمة إلى أجل، ويسمى سلماً وسلفاً، يقال أسلم وأسلف وسلف، وهو نوع من البيع ينعقد بما ينعقد به البيع، وبلفظ السلم والسلف ويعتبر فيه من الشروط ما يعتبر في البيع وهو جائز بالكتاب والسنة والإجماع). انظر: "المغني"، لابن قدامة (٤/ ١٨٥).
(٥) أخرجه أبو داود في "سننه"، كتاب البيوع، أبواب الإجارة - باب في الرجل يبيع ما ليس عنده-، برقم (٣٠٥٧)، وصححه الألباني في "صحيح الجامع"، برقم (٧٢٠٦).
(٦) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، برقم (٢١٤٦). ومسلم في "صحيحه"، كتاب المساقاة، باب السلم، برقم (٣٠٩٥) كلاهما عن ابن عباس رضي الله عنهما.

المطلب الثالث: حقيقة الرخصة:

والجدير بالذكر أن اليسر في الإسلام وإن كان شاملاً لأحكام الشريعة جميعها، وفي مجالاتها كافة، إلا أنه ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة واقعة في طريق الامتثال لأوامر الله تعالى، تعين على تحقيق الغاية.

أما الذي يتلمس التخفيفات، ويتتبع الرخص، ويبحث عن مواطنها بعيداً عن الغاية الحقيقية من تمام العبودية، وخالص الخضوع والطاعة لله وحده، والسعي في جلب المصالح ودرء المفاسد، وغايته أن يأخذ بالسهل من الأمور الذي قد يؤدي في بعض الأحيان إلى الانسلاخ من الأحكام، والابتعاد عن الشرع، والتهاون بمسائل الحلال والحرام في المطاعم والمشارب والمعاملات، مدَّعياً أنه لا حرج في الدين: فقد أخطأ وضل السبيل[1].

فالذي يتتبع رخص المذاهب الفقهية، وتجده يقلب الكتب بحثاً عن رخصةٍ تناسب مراده هنا أو هناك، ولا يكون مدار اختياره قوة الدلائل أو النوع أو الاحتياط، بل يكون مدار اختياره للأقوال والآراء على أيهم أخف وأيسر وأسهل في نظره على الجمهور!

فإن العلماء اختلفوا في صنيعه هذا إلى ثلاثة أقوال[2]:

القول الأول: المانعون وهم جماعة من المتقدمين والمتأخرين، منعوا تتبع الرخص بناءً على سد الذرائع، حتى لا يكون الناس تبعاً لهوى نفوسهم، وحتى لا يؤدي هذا التتبع لحل رباط التكليف، والعبث بالديانة.

---

(١) انظر: "رفع الحرج في الشريعة الإسلامية"، د. صالح بن حميد (ص١٤).

(٢) للتوسع انظر: "مراتب الاجماع"، لابن حزم (ص١٧٥)، و"الموافقات"، للشاطبي (١/ ٣٣٣) وما بعدها، و"رسالة رسم المفتي"، لابن عابدين (١/ ٦٩) وما بعدها، و"مسلم الثبوت"، لمحب الله البهاري (٢/ ٣٥٦)، و"إرشاد الفحول"، للشوكاني (ص٢٤٠)، و"الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية"، د. عمر كامل (ص١٦٩).

ويرى المانعون من العلماء المعاصرين: أن فتح الباب لتتبع الرخص يعين المناهضين للإسلام على تطويع الشرع لرغباتهم في الانتصار للحضارة المادية المعاصرة. هذا من جانب ومن جانب آخر: فإن الشرع ينهى عن اتباع الهوى، ويأمر بردِّ ما تنازعنا فيه إلى الله ورسوله قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فلا يصح رد المتنازع فيه إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وقد نقل الإجماع على تحريم تتبع الرخص بعض الأئمة الكبار، ومنهم: ابن عبد البر[١]، وابن حزم[٢]، والباجي[٣].

وسئل الإمام النووي: هل يجوز لمن تمذهب بمذهب أن يقلد مذهباً آخر فيما يكون به النفع وتتبع الرخص؟

فأجاب: (لا يجوز تتبع الرخص والله أعلم)[٤].

وقال السفاريني: (قال علماؤنا: ويفسق بذلك - أي بتتبع الرخص-؛ لأنه لا يقول بإباحة جميع الرخص أحد من علماء المسلمين، فإن من قال بالرخص في مذهب لا يقول بالرخصة الأخرى في غيره. . .)[٥].

وقال ابن الصلاح في بيان تساهل المفتي: (وقد يكون تساهله وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة، والتمسك بالشبه؛ للترخيص على من يروم نفعه أو التغليظ على من يريد ضره، ومن فعل ذلك هان عليه دينه نسأل الله العافية)[٦].

---

(١) انظر: "جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ٩٢٧).
(٢) انظر: "مراتب الإجماع"، لابن حزم (ص٨٧).
(٣) انظر: "الموافقات"، للشاطبي (٤/ ١٣٤).
(٤) "فتاوى الإمام النووي"، علاء الدين العطار (ص١٣٧).
(٥) "لوامع الأنوار البهية"، للإمام السفاريني (٢/ ٤٦٦).
(٦) "آداب المفتي والمستفتي"، لابن الصلاح (ص١١١).

ويقول ابن القيم: (وبالجملة فلا يجوز العمل والإفتاء في دين الله بالتشهي والتخير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه وغرض من يحابيه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق، وأكبر الكبائر، والله المستعان)[1].

القول الثاني: المجيزون وهم جماعة من العلماء؛ راعوا قيام الشريعة الإسلامية على مبدأ التيسير والرأفة بالمؤمنين[2]، وهو الراجح في مذهب الحنفية[3].

القول الثالث: القائلون بالتفصيل وهم الذين نظروا إلى مقصد القائلين بالمنع ومقصد القائلين بالجواز، وأرادوا الجمع بينهما، وذلك بوضع شروط معينة للعمل بتتبع الرخص[4]، منهم الإمام الشاطبي والسمعاني[5] وغيرهما.

والحاصل أن الجميع مجمعون على المنع، إذا كان الدافع هوى النفس، أو الهروب من أداء الواجب، أو التلاعب بالأحكام الشرعية والتحايل عليها بدعوى البحث عن الترخص واليسر.

لذلك يقول "الطيب سلامة": (مما لاشك فيه أنَّ هؤلاء القائلين بالجواز -تيسيراً للمقلد على نفسه بتتبع الرخص في المذاهب الفقهية؛ لأن مبدأ التيسير مشروع- لا يقولون بجواز هذا التتبع إذا أفسدوا به دينهم، وحلوا به رباط تكليفهم، حاشاهم أن

---

(١) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ٢١١).

(٢) انظر: "الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية"، د. عمر كامل (ص١٦٩).

(٣) انظر: "رسالة رسم المفتي"، لابن عابدين (١/ ٦٩) وما بعدها، و"مسلم الثبوت"، لمحب الله البهاري (٢/ ٣٥٦)، و"إرشاد الفحول"، للشوكاني (ص٢٤٠).

(٤) انظر: "الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية"، د. عمر كامل (ص١٦٣).

(٥) انظر: "الموافقات"، للشاطبي (٤/ ١٣٢-١٥٥).

يقولوا بهذا، وحينئذٍ هم -عندي- على بساطٍ واحدٍ مع القائلين بالمنع)[1].

فإذا تبين ذلك، فالواجب على المسلم أن يطلب الحق لا الترخص لذات الرخصة، فإن المؤمن الحق هو من قدَّم مراد الله تعالى على مراد نفسه وهواه، أما أن يبحث في كل زلةٍ وقولٍ شاذٍّ بغية موافقته لهواه، فهو الذي حذر منه العلماء الصادقون، ومن المعلوم لدى أهل العلم؛ أنَّهم كانوا يَعدُّون من تتبعَ رخصَ العلماء وزللهم بأنَّه يَهْلِك ويُهْلِك، ويقرِّرون أنَّ تتبُّعَ زلاَّتِ العلماء ورُخَصِهم ليس من العلم في شيء، قال الإمام أحمد: (لو أن رجلاً عمل بكل رخصة؛ يعمل بمذهب أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة؛ لكان فاسقاً)[2].

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من الرخصة:

ومع هذا الوضوح في مبدأ الرخصة لدى أهل العلم، إلا أنّ بعض دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر يرون أنَّ من القواعد المهمة في التجديد المعاصرتتبع الرخص وتطلبها؛ للتيسير على الناس والتوسعة عليهم، فالرخصة عندهم تختلف عن الرخصة المرادة عند الأصوليين التي سبق بيانها، وإنما هي عندهم: النظر في جملة الأقوال في المسألة الواحدة، ثم ينتقي منها ما هو أيسر وأحب إليه، بغض النظر عن قوة الدليل والتعليل من عدمه!

مثاله: ما يذكره "عبد الله العلايلي" في معرض مقترحاته لإصلاح الفقه، فيقول: (إنَّ هذا الإصلاح يتطلب التسليم بكل ما قالت به المدارس الفقهية، على اختلافها وتناكرها حتى الضعيف منها، وبقطع النظر عن أدلتها، واختزانها في مدونة

---

(١) انظر: "مجلة مجمع الفقه الإسلامي"، العدد (١٢)، بحث بعنوان "الأخذ بالرخصة وحكمه"، (ص٥٣٣).

(٢) انظر: "لوامع الأنوار البهية"، للإمام السفاريني (٢/ ٤٦٦).

منسقة حسب الأبواب كـ"مجموعة جوستينان"[1] وأعني كل ما أعطت المدارس: الإباضية، والزيدية، والجعفرية، والسنية من: حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية، ومن قبلها مدارس الصحابة والتابعين، فتابع التابعين... إلخ، وذلك بجعل هذه الثروة الفقهية منجماً لكل ما يَجِدُّ ويحدث... ويتأسس على هذا المقترح، أنه في حال واجهتنا مشكلة من مشاكل اليوم، أو نازلة من النوازل، نأخذ الحل من هذا المنجم الفقهي أو الربيدة الجامعة الحافلة، بقطع النظر عن قائله أو دليله... والمقتضى في كل ذلك هو التيسير)[2].

ويقول أحدهم: (ما العيب في أن يأخذ الناس بالأيسر في كل مذهب فقهي)[3].

وتحت هذا المفهوم الحادث للرخصة أجاز الدكتور "يوسف القرضاوي"، والدكتور "محمد سليم العوا"، قتال المسلم تحت راية العدو الكافر ضد الدولة المسلمة؛ بحجة مصلحة إظهار تجسيد المسلم للمواطنة الصالحة[4]؟!

وتحت مسمى مصلحة التعايش: أقيمت مؤتمرات تدعو إلى الاعتراف بسلامة جميع الكتب السماوية من التبديل والتحريف، كما تدعو إلى حرية الاعتقاد كما في

---

(١) بعد القرن السابع عشر عرفت أوروبا ما يشبه الثورة القانونية جعلت من القانون الروماني الإمبراطوري، مجموعة جوستينيان Justinien، قانوناً عاماً في أوروبا اللاتينية، ليندمج فيه، في القرن الثامن عشر، مكون جديد هو القانون الروماني الكنسي. ومنه أخذت عقوبة الإعدام مبرراتها النظرية: المنفعة العامة، والجزاء الرادع. وكان "اللاهوتيون" -أي رجال الدين- ينظرون إلى هذه العقوبة على أنها استثناء. ويريدون من القضاة أن لا يتعسفوا بالنطق بها. انظر: "مجلة الحوار المتمدن"، العدد(١٨٧٧)، ٦/ ٤/ ٢٠٠٧م.

(٢) "أين الخطأ"، عبد الله العلايلي (ص٩٩).

(٣) "مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية"، كمال جودة أبو المعاطي (ص١٣).

(٤) لمطالعة نص الفتوى انظر: "موقع إسلام أون لاين نت"، تحت عنوان (قراءة في فتاوى الجندي الأمريكي المسلم وقتال أفغانستان)، بتاريخ الجمعة. ١ مارس ٢٠٠٢م.

مؤتمر "التعايش الثالث"، الذي أقيم في دولة الأردن[1].

والأغرب منه أن يعتمد هذا المنهج الدكتور "وهبة الزحيلي"، حيث يقول: (والأخذ بالرخص يؤدي في الغالب إلى البحث عن الحكم الأخف في المذاهب الإسلامية، وهذا عملٌ سائغٌ غير ممنوع شرعاً بقيوده أو ضوابطه، فإن عملية التخير أو الانتقاء من آراء المذاهب الإسلامية من السنة والشيعة كانت هي المفتاح والمنهاج أو الضوء الأخضر الذي أضاء الطريق أمام العاملين في العصر الحاضر على إنهاض الفكر الإسلامي...)[2].

والحقيقة أنَّ هذا المنهج تقليدٌ محضٌ وبتتبع للزلات والسقطات لا علاقة له بالاجتهاد لا من قريب ولا من بعيد.

ويمكن إجمال الرد في مناقشتهم بما يلي:

لقد تصدى العلماء قديماً وحديثاً للقائلين بتتبع رخص العلماء، والباحثين عن الأحكام السهلة اليسيرة، وشنعوا عليهم تشنيعاً بليغاً.

يقول الإمام الذهبي: (ومن تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رقَّ دينه كما قال الأوزاعي أو غيره: "من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء؛ فقد جمع الشر"، وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيَّل عليها، وفي الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه، وشِبْهِ ذلك فقد تعرض للانحلال فنسأل الله العافية)[3].

(١) "صحيفة الشرق الأوسط"، العدد (١٦٠٤٩)، ١٧/ ١/ ١٤٢٩هـ.
(٢) "الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها"، د. وهبة الزحيلي (ص٦).
(٣) "سير أعلام النبلاء"، للذهبي (٨/ ٩٠).

ونقل الإمام الذهبي في موطن آخر ما جرى بين إسماعيل القاضي والمعتضد العباسي، حيث قال إسماعيل القاضي: (دخلت مرة -أي على الخليفة - فدفعَ إليَّ كتاباً، فنظرت فيه، فإذا قد جُمع له فيه الرخص من زلل العلماء، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: ألم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: بلى، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه، فأمر بالكتاب فأحرق)[1].

وقد أجاب الشيخ "محمد بن عثيمين" على من استفتاه في حكم عرض المسألة على أكثر من عالم، ومن ثم يأخذ بأيسرها، فقال مجيباً عن ذلك: (لا يجوز للإنسان إذا استفتى عالماً واثقاً بقوله أن يستفتي غيره؛ لأن هذا يؤدي إلى التلاعب بدين الله وتتبع الرخص؛ بحيث يسأل فلاناً فإن لم يناسبه سأل الثاني، وإن لم يناسبه سأل الثالث وهكذا.

وقد قال العلماء في تتبع الرخص: فِسق.

لكن أحياناً يكون الإنسان ليس عنده من العلماء إلا فلان مثلاً، فيسأله من باب الضرورة، وفي نيته أنه إذا التقى بعالم أوثق منه في علمه ودينه سأله، فهذا لا بأس به أن يسأل الأول للضرورة، ثم إذا وجد من هو أفضل سأله.

وإذا اختلف العلماء عليه في الفتيا، أو فيما يسمع من مواعظهم ونصائحهم -مثلاً- فإنه يتبع من يراه إلى الحق أقرب في علمه ودينه، فإن تساوى عنده الرجلان في العلم والدين فقال بعض العلماء: يتبع الأحوط وهو الأشد.

وقيل: يتبع الأيسر، وهذا هو الصحيح؛ أنه إذا تعادلت الفتيا عندك فإنك تتبع الأيسر؛ لأن دين الله عز وجل مبني على اليسر والسهولة، لا على الشدة.

---

(١) المصدر السابق (١٣/ ٤٦٥).

وقد قالت عائشة - رضي الله عنها - في وصف النبي ﷺ: " إنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً "[1]»[2].

والجدير بالتنبيه أن الشريعة الإسلامية شريعة تتميز بالوسطية واليسر، ولذا ينبغي للناظر في أحكام النوازل من أهل الفتيا والاجتهاد أن يكونوا على الوسط المعتدل بين طرفي التشدد والانحلال، كما قال الإمام الشاطبي: (المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أن الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة. . . حمل المكلف على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان مَنْ خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين ... فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهِبَ به مذهب العنت والحرج بُغِّض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد، وأما إذا ذُهِبَ به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي على الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة)[3].

أما دعواهم بجواز تتبع الرخص من قبل العالم والعامي على حدٍّ سواء في سائر

---

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم (٦٤١٦). ومسلم في "صحيحه"، كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح، برقم (٤٣٩٨).

(٢) "اللقاء المفتوح"، لابن عثيمين (٤٦/ ١٠).

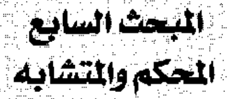
(٣) "الموافقات"، للشاطبي (٤/ ٢٥٨) بتصرف.

المذاهب الفقهية؛ فيجيب عن هذه الدعوى الإمام الزركشي، حيث يقول: (وفي فتاوى النووي الجزم بأنه لا يجوز تتبع الرخص، وقال في فتاوٍ له أخرى؛ وقد سئل عن مقلد مذهب: هل يجوز له أن يقلد غير مذهبه في رخصةٍ لضرورة ونحوها؟، أجاب: يجوز له أن يعمل بفتوى من يصلح للإفتاء إذا سأله اتفاقاً من غير تلقّط الرخص، ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص في ذلك)[1].

فالعلماء لا يُجَوِّزون تتبع الرخص إلا في حالات خاصة يبرّرها حاجة السائل لذلك وحاله، لا أن يكون منهجاً للإفتاء يتبعه المفتي مع كل سائل أو في كل نازلة بالهوى والتشهي.

---

(١) "البحر المحيط في أصول الفقه"، لبدر الدين الزركشي (٤/ ٦٠٢).



المبحث السابع
المحكم والمتشابه

لقد اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في بيان المراد بالمحكم والمتشابه، وجاؤوا بأقوالٍ كثيرة[1]؛ لتحرير هذا المصطلح وضبطه، ولعل أقربها -والله أعلم- ما يلي:

المحكم: يطلق بإطلاقين: خاص، عام.

فأما الخاص: فخلاف المنسوخ، فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة.

و أما العام: فالبين الواضح، الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره[2].

وقيل: (هو الذي يعرف بظاهره ومعناه)[3].

---

(١) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ٦٦). و"شرح السنة"، للإمام البغوي (١/ ٢٢٢). و"المسودة"، لابن تيمية (ص١٤٥). و"إرشاد الفحول"، للشوكاني(١/ ٩٠). و"التحرير والتنوير"، لابن عاشور (٣/ ١٥٥).

(٢) انظر: "الموافقات"، للشاطبي (٣/ ٣٠٥) وما بعدها.

(٣) "شرح السنة"، للإمام البغوي (١/ ٢٢٢).

والمتشابه: هو الواقع في النصوص على ضربين:

أحدهما: حقيقي، والآخر: إضافي.

فأما الحقيقي: فهو الذي ليس للناس سبيل إلى فهم معناه حتى لو كان من أهل العلم، (فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصَّاها، وجمع أطرافها لم يجد فيها ما يحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه)[1].

ومن أمثلة ذلك: كيفيات صفات الله تعالى، ككيفية سمع الله وبصره، فذلك مما استأثر الله تعالى بعلمه.

أما المتشابه الإضافي: فهو ما صار متشابهاً بالنسبة إلى الناظر في النص، وإلا فالنص نفسه غير متشابه في حقيقة الأمر[2].

ومرد التشابه إلى أحد أمرين:

١. تقصير الناظر في الاجتهاد والنظر إلى النصوص.

٢. زيغان الناظر باتباعه الهوى.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: (إنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة، من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكن الناظر قصَّر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى)[3]، وعلى ذلك فإن أخذ النص أخذاً أولياً دون النظر إلى ما يعارضه أو يقيده أو يخصصه من اتباع المتشابه إذ (من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، وبالعمومات من غير تأمل هل لها مخصصات أم

(١) "الموافقات"، للشاطبي (٣/ ٩١).

(٢) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١٧/ ٣٨١). و"شرح العقيدة الطحاوية"، لابن أبي العز (١/ ٢٣٤).

(٣) "الموافقات"، للشاطبي (٣/ ٩٢).

لا؟ وكذلك العكس، بأن يكون النص مقيداً فيطلق، أو خاصّاً فيعم بالرأي من غير دليل سواه، فإن هذا المسلك رميٌ في عماية، واتباع للهوى في الدليل، وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبهٌ إذا لم يُقيد فإذا قيد صار واضحاً)[1].

والواجب نحو هذا النوع أن يرد إلى عالمه، والعالم عليه أن يرد المتشابه إلى المحكم (فمن رد ما اشتبه منه إلى الواضح منه، وحكَّم محكمه على متشابهه عنده فقد اهتدى، ومن عكس انعكس)[2]، ولخطورة اتباع المتشابه كان السلف رحمهم الله تعالى يردعون متبعه ويؤدبونه تأديباً بالغاً، فعن سليمان ابن يسار[3]: «أنَّ رجلاً يقال له صبيغ[4]، قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن -يفتنهم-، فأرسل إليه عمر رضي الله عنه وقد أعدَّ له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، فقال عمر: وأنا عبد الله عمر، ثم أخذ عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه»[5].

وما وُصِفَ متبعو المتشابه بالزيغ، وحُذِّر منهم إلا لما يجره اتباع المتشابه من انحراف عن الحق.

---

(١) "الاعتصام"، للشاطبي (١/ ٣٢٩).

(٢) "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (١/ ٥١٧).

(٣) هو: سليمان بن يسار، مولى ميمونة أم المؤمنين. روى عن: مولاته، وأبي هريرة رضي الله عنه. وروى عنه: يحيى ابن سعيد، وربيعة الرأي، وصالح بن كيسان. وكان من فقهاء المدينة، قال الحسن بن محمد ابن الحنفية: "هو عندنا أفهم من سعيد بن المسيب"، وقال أبو زرعة: ثقة مأمون عابد فاضل. يقال توفي عام ١٠٧ هـ. انظر: "الكاشف"، للإمام الذهبي (١/ ٤٦٥)، و"التقريب"، للحافظ ابن حجر (ص٢٥٥).

(٤) هو: صَبيغ بن شريك، من بني عسل بن عمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي اليربوعي البصري، الذي سأل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عن مسألة، فجلده، وكتب عمر - رضي الله عنه - إلى أهل البصرة ألاّ يُجالسوه. واسمه مشتق من الشيء المصبوغ. قيل: أنه كان يحمَّق. وفد على معاوية. ولم يزل بشرٍّ بعد جَلْد عمر حتى قتل في بعض الفتن، وهو الذي كان يتتبع مشكل القرآن. انظر: "تاريخ دمشق"، لابن عساكر (٢٣/ ٤٠٨).

(٥) "الشريعة"، للآجري (١/ ٤٨٣).

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من المحكم والمتشابه:

لقد سلك بعض دعاة الاتجاه هذا المسلك، فأخذوا به في مجالات متعددة، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١ - بقاء المرأة المسلمة تحت الكتابي بعد إسلامها:

وقد أجاز ذلك بعض دعاة التجديد من أمثال: الشيخ عبد الله العلايلي[١]، والدكتور يوسف القرضاوي[٢]، والدكتور الترابي[٣]، والشيخ عبد الله الجديع[٤] وغيرهم.

يقول "العلايلي" مقرراً جواز نكاح المرأة المسلمة من الكتابي ابتداءً فضلاً عن بقائها تحت عصمته بعد إسلامها في كتابه "أين الخطأ"، معتمداً على قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، (فالآية كما أنها صريحة في النص على تبادل حلِّية الطعام؛ هي -في نظره- صريحة في تبادل حلِّية الزوجية؛ أي نساؤهم حلٌّ لنا ونساؤنا حلٌّ لهم)، ويرى (أن الفقهاء وإن درجوا إجماعاً على القول بعد محلِّ مثل هذا الزواج إلا أن إجماعهم -في نظره- متأخر، ولا يقوم على دليل قطعي)[٥].

---

(١) انظر: "أين الخطأ"، لعبد الله العلايلي (ص٧١).

(٢) "موقع إسلام أون لاين نت"، الأربعاء، أغسطس ٢٠٠١م، مقال بعنوان "القرضاوي: البقاء.. سند شرعي ومصلحة معتبرة".

(٣) مجلة "الوعي"، العدد (١١٣)، نقلاً عن صحيفة العرب، الأسبوع الثاني، من شهر آيار، ١٩٩٦م.

(٤) انظر لكتابه: "إسلام أحد الزوجين ومدى تأثيره على عقد النكاح" والذي أجاز فيه بقاء المرأة المسلمة مع الكتابي للمصلحة.

(٥) انظر: "أين الخطأ"، لعبد الله العلايلي (ص٧١).

وشنع الدكتور "حسن الترابي" على المانعين من نكاح المرأة المسلمة لغير المسلم، قائلاً: (التخرُّصات والأباطيل التي تمنع زواج المرأة المسلمة من الكتابي لا أساسَ لها من الدين، ولا تقوم على ساق من الشرع الحنيف... وما تلك إلاَّ مجرَّد أوهام، وتضليل، وتجهيل، وإغلاق، وتحنيط، وخدع للعقول، الإسلامُ منها براء)[1].

وذهب الدكتور "يوسف القرضاوي" إلى جواز بقاء المرأة في عصمة زوجها الكافر بعد إسلامها في فتواه المشهورة التي سئل فيها عن "حكم بقاء المرأة المسلمة بعد إسلامها مع زوجها المصر على كفره"، فكان مما قاله: (... فقد كنت لسنوات طويلة أفتي بما يفتي به العلماء الذين ذكرهم السائل في سؤاله. وهو أن المرأة إذا أسلمت يجب أن تفارق زوجها في الحال أو بعد انتهاء عدتها؛ لأن الإسلام فرق بينهما، ولا بقاء لمسلمة في عصمة كافر. وكما لا يجوز لها أن تتزوج غير المسلم ابتداءً، فكذلك لا يجوز لها الاستمرار معه بقاءً.

هذا هو الرأي السائد والمشهور والمتعالم عند الناس عامة، والعلماء خاصة. وأذكر منذ نحو ربع قرن: كنا في أمريكا، وفي مؤتمر اتحاد الطلبة المسلمين هناك، وعُرضت قضية من هذا النوع، وكان الدكتور حسن الترابي حاضراً، فلم ير بأساً بأن تبقى المرأة إذا أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم، وثارت عليه الثائرة، ورد عليه عدد من الحاضرين من علماء الشريعة، وكنت منهم، وقد اعتمد الرادون عليه: أنه خرج على الإجماع المقطوع به، المتصل بعمل الأمة...- ثم رجَّح القرضاوي جواز بقائها معه - استناداً إلى الآية الكريمة من سورة "الممتحنة"، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠].

---

(١) "جريدة الشرق الأوسط"، عدد (٩٩٩٤)، في ١١/ ٣/ ١٤٢٧هـ.

والمؤمنون مطالبون وفق هذه الآية إذا جاءهم المؤمنات مهاجرات، وعلموا صدق إيمانهن: ألا يرجعوهن إلى الكفار، فيعرضوهن للفتنة في دينهن، ولكن إذا بقيت المرأة في دارها لم تغادرها إلى دار الإسلام، وأقامت مع زوجها، فهي امرأته. . . وفي رأيي أن هذا قول وجيه، ترجحه حاجة المسلمات الجديدات إلى بقائهن مع أزواجهن، ولا سيما إذا كن يرتجين إسلامهم، وخصوصاً إذا كان لهن منهم أولاد يخشى تشتيتهم وضياعهم)[1]، فالقرضاوي يرى أن الآية ليست عامة بل هي خاصة فقط فيمن هاجرت، أما من بقيت في دارها كحال كثيرٍ من المسلمات حديثات العهد بالإسلام كما في البلاد الأوربية مثلاً، فيرى أنهن يخرجن عن حكم هذه الآية.

ونصر الشيخ "عبد الله الجديع" هذا التخصيص من قبل الدكتور القرضاوي، فقال: (الآية تحدثت عن وضعٍ خاص. . . الهاربة بدينها)[2].

ويقول الشيخ "عبد الله الجديع" في معرض تقديمه لكتابه "إسلام أحد الزوجين ومدى تأثيره على عقد النكاح"، الذي ألفه لأجل بيان رأيه في هذه المسألة خصوصاً، قال: (. . . فإذا أسلم طرف منهما فألزمناه بمفارقة الآخر، فكيف سيكون ظنه بهذا الدين الجديد، وهو حديث عهد به، وقد رآه يفرق بينه وبين من يحبه؟

أيصح أن يكون الدين العظيم، دين الرحمة والألفة والخير، والذي من أعظم مقاصده تحصيل المصالح ودفع المفاسد أن يكون سبباً في تفريق الأسر بعدما كانت مجتمعة؟ ويزرع البغضاء بين أفرادها بعدما كانوا مؤتلفين؟ حاشا وكلا. . .)[3].

---

(١) "موقع إسلام أون لاين نت"، فتوى للدكتور القرضاوي بعنوان "إسلام المرأة دون زوجها . . اجتهادات متعددة!" بتصرف، وانظر: "فتاوى معاصرة"، د. يوسف القرضاوي (٣/ ٦٠٥-٦٢٢) حيث أطال الكلام هناك على هذه القضية وخلص إلى جواز بقاء المسلمة مع غير المسلم.

(٢) "إسلام أحد الزوجين ومدى تأثيره على عقد النكاح"، عبد الله الجديع (ص٣٤).

(٣) المصدر السابق (ص٢).

لأنه لا بد أن يكون لعقلي مجال في المتن، ولا بد أن أحاكم هذا الذي هو ظني الثبوت إلى ما هو قطعي الثبوت، وهو كتاب الله وحقائق العلم)[1].

ويؤكد هذا الطرح بقوله: (لقد رأيت في أمريكا كثيراً من المكتبات التي تعرض الكتاب المقدس وخدمته بوسائل مدهشة، فلماذا لا نفيد من ذلك، ونهتم بالمصدر الأول لديننا وتشريعاتنا بدلاً من التقاتل حول أحاديث الآحاد، وهي لا تفيد كثيراً في مجال العقائد والتشريعات)[2].

٢ - ومن صور الانحراف في المنهج تأويل النصوص الشرعية تأويلاً يصرفها عن معناها وما دلت عليه، إلى معانٍ فاسدةٍ توافق ما ذهبوا إليه.

ومن الأمثلة على ذلك: تأويلهم لآيات الصفات، ولبعض المعجزات وغير ذلك من النصوص التي لا تتفق مع ما تقرره عقولهم - سيرد له أمثلة أثناء البحث[3]-، وحقيقة تأويلهم هو تحريف للكلم عن مواضعه، وصرف اللفظ عن مدلوله إلى معنى آخر بغير قرينة توجب ذلك، يقول ابن أبي العز الحنفي عن مثل هذا النوع من التأويل، وعن أهله: (وبهذا تسلط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً؛ تزييناً له، وزخرفة ليقبل، وقد ذم الله الذين زخرفوا الباطل، قال تعالى: ﴿ **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ** ﴾ [**الأنعام**: ١١٢]، والعبرةُ للمعاني لا للألفاظ. فكم من باطل قد أقيم عليه دليلٌ مزخرف عورض به دليل الحق)[4].

---

(١) "جريدة المسلمون"، العدد (٢٧٦)، (ص١١)، السنة السادسة.

(٢) المصدر السابق (ص١١).

(٣) انظر: على سبيل المثال الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا البحث.

(٤) "شرح العقيدة الطحاوية"، لابن أبي العز الحنفي (ص٢٥١).

فهذا نص قاطع في وجوب التفريق بين الزوجين بسبب كفر أحدهما، وقد قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: (هذه الآية هي التي حرمت المسلمات على المشركين)[1].

ويقرر الشافعي وجوب التفرقة بين الزوجين إذا أسلم أحدهما والآخر مقيم على الكفر[2].

وفي "المدونة" قال الإمام مالك: (إذا ارتد رجل انقطعت العصمة بينه وبين امرأته ساعة ارتد)[3]، أي أنه يرى الردة مفرقة بين الزوجين دون الحاجة إلى حكم قضائي بالتفريق.

ب - انعقد الإجماع على القول بحرمة بقاء المرأة المسلمة في عصمة الكافر، وقد نقل الإجماع جمعٌ من أهل العلم، منهم الإمام "الشافعي" فقال: (فَالْمُسْلِمَاتُ مُحَرَّمَاتٌ على الْمُشْرِكِينَ منهم بِالْقُرْآنِ على كل حَالٍ وَعَلَى مُشْرِكِي أَهْلِ الْكِتَابِ؛ لِقَطْعِ الْوِلَايَةِ بين الْمُشْرِكِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وما لم يَخْتَلِفْ الناس فيه)[4] فصرَّح الإمام الشافعي أن هذا مما لم يختلف فيه أهل العلم.

ونقل "ابن عبد البر" الإجماع أيضاً كما في "التمهيد"، حيث قال: (إجماع العلماء على أن أبا العاص بن الربيع كان كافراً، وأن المسلمة لا يحل أن تكون زوجة لكافر، قال الله عز وجل: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١١، وقال رسول الله ﷺ للملاعن: "لا سبيل لك عليها".

(١) "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (٤/ ٥٤٧).

(٢) انظر: "الأم"، للشافعي (٥/ ٧١).

(٣) "المدونة الكبرى"، للإمام مالك (٢/ ٢٢٦) بتصرف يسير.

(٤) "الأم"، للإمام الشافعي (٥/ ٦).

روى سعيد بن جبير وعكرمة عن أبي عباس -رضي الله عنه- قال: "لا يعلو مسلمة مشرك فإن الإسلام يظهر ولا يظهر عليه"، وفي قول الله عز وجل: ﴿**لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾ [**الممتحنة**: ١٠] ما يغني ويكفي والحمد لله)[١].

قال القاضي عياض: (قوله ﷺ "لا سبيل لك عليها"، حمله جمهور العلماء على العموم، فلا تحل له أبداً)[٢].

وقد بوب الإمام البخاري في صحيحه "باب: إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمي أو الحربي"، فقال: (عن ابن عباس: إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه... وقال الله تعالى: ﴿**لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾ [**الممتحنة**: ١٠])[٣].

فابن عباس - رضي الله عنهما - قد صرح فيمن أسلمت وزوجها كافر أنها تحرم عليه، وهذا يدل دلالة قطعية على أن الآية الكريمة لا تدل عنده على خصوصية التحريم بمن هاجرت، بل التحريم ثابت بمجرد إسلامها.

وهذا فهمُ الإمام البخاري نفسُه للآية الكريمة، بدلالة ذكره للآية بعد تصريح ابن عباس - رضي الله عنهما - بالتحريم.

يقول شيخ الإسلام: (وقد اتفق المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم ولا يتزوج الكافر المسلمة)[٤]، ومعلوم أن اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي حجة قاطعة، وهو محل اتفاق جمهور الفقهاء وعلماء الأصول، وأن ما يُبنى عليه من حكم يجب اتباعه ولا تجوز مخالفته،

---

(١) "التمهيد"، لابن عبد البر (١٢/ ٢١-٢٢).
(٢) "إكمال المعلم شرح صحيح مسلم"، للقاضي عياض (٥/ ٨١)، كتاب اللعان.
(٣) "صحيح البخاري"، (٥/ ٢٠٢٥).
(٤) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٣٢/ ٣٦).

فإذا انعقد الإجماع على واقعة -كحرمة زواج الكتابي من مسلمة- فهو حجة قطعية يجب العمل به، وتحرم مخالفته، وتصبح المسألة المجمع عليها قطعية الحكم، لا تصلح بعدها أن تكون محل النزاع، وليس للمجتهدين في عصر تالٍ أن يجعلوا هذه الواقعة موضع اجتهاد؛ لأن الحكم الثابت بالإجماع حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته، ولا لنسخه.

وعليه: فإن تأثير الإجماع هو رفع الحكم من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع؛ أي أن يثبت المراد به على سبيل اليقين، بأن يكون موجباً للحكم قطعاً كالكتاب والسنة، وهو قول عامة المسلمين وجمهور العلماء[1].

ت - أن تخصيصهما لعموم الآية الكريمة بقولهم: "بأن الحياة الزوجيةلم تنقطع إلا بالهجرة فقط، أما ما دامت لم تهاجر فالحياة الزوجية باقية" قول شاذ؛ لم أقف على من قال به من أهل التفسير، بل جميع من وقفت عليه من أهل التفسير كان تفسيره للآية الكريمة على القول بحرمة بقاء المسلمة بعد إسلامها في عصمة الكافر[2]، بل حتى من كان تفسيره على خلاف مذهب أهل السنة والجماعة[3] لم يقل به.

والخلاف لدى أهل التفسير فقط في مسألة: هل ينفسخ النكاح مباشرة بعد إسلامها؟ أم تبقى مدة من الزمن على ذمته لعله يُسلم، فإن أسلم بقي النكاح السابق، وإن لم يُسلم فُسخ؟

والجميع مجمعون على "حرمة الوطء"، قال الإمام الشافعي: (وقولا الله تعالى: ﴿وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ [المتحنة: ١٠]، وقوله ﴿لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا

(١) انظر: "أصول الفقه الإسلامي"، د. وهبة الزحيلي (١/ ٥٣٨).
(٢) انظر: "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، لابن جرير الطبري (٢٨/ ٦٩)، و"الجامع لأحكام القرآن"، للقرطبي (١٨/ ٦٤)، و"معالم التنزيل"، للبغوي (٤/ ٣٣٣) وغيرهم.
(٣) انظر: "الكشاف"، للزمخشري المعتزلي (٤/ ٥١٦).

هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَ﴾ [الممتحنة: ١٠]. . . لا تَعْدُو هَاتَانِ الآيَتَانِ أَنْ تَكُونَا تَدُلَّانِ على أَنَّهُ إذَا اخْتَلَفَ دِينَا الزَّوْجَيْنِ فَكَانَ لا يَحِلُّ لِلزَّوْجِ جِمَاعُ زَوْجَتِهِ لاخْتِلَافِ الدِّينَيْنِ؛ فَقَدْ انْقَطَعَتْ الْعِصْمَةُ بَيْنَهُمَا، أو يَكُونَ لَا يَحِلُّ لَه في تِلْكَ الْحَالِ وَيَتِمُّ انْقِطَاعُ الْعِصْمَةِ إنْ جَاءَتْ عليها مُدَّةٌ ولم يُسْلِمُ الْمُتَخَلِّفُ عن الْإِسْلامِ مِنْهُمَا)[1]، وواضحٌ من كلام الشافعي أن الوطء خارج محل النزاع.

وقال أبو بكر بن العربي في كتابه "أحكام القرآن": (الذي أوجب فرقة المسلمة من زوجها هو إسلامها، لا هجرتها. . . والعمدة فيه ها هنا أن الله تعالى قال: ﴿**لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾، فبين أن العلة عدم الحلِّ بالإسلام، وليس اختلاف الدارين)[2].

وقال ابن عطية في تفسيره "المحرر الوجيز": (ذكر تعالى العلّة في أن لا يُرَد النساء إلى الكفار؛ وهي امتناع الوطء وحرمته)[3].

وإلى هذه العلة ذهب جمع من أهل العلم، منهم: الإمام الشافعي[4]، وابن جرير الطبري[5]، وابن حزم[6]، والقرطبي[7]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[8] وغيرهم.

ث - أن الزعم بأن آية الممتحنة خاصة بمن هاجرن من المسلمات مخالفٌ لقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، التي أجمع الصحابة والتابعون على العمل بها.

(١) "الأم"، للشافعي (٧/ ٢١٨).
(٢) "أحكام القرآن"، لابن العربي (٤/ ٢٣٠).
(٣) "المحرر الوجيز"، لابن عطية (٥/ ٢٩٧).
(٤) انظر: "الأم"، للشافعي (٥/ ٧) و(٥/ ١٦٤).
(٥) انظر: "جامع البيان في تأويل القرآن"، للطبري (٢٨/ ٦٩).
(٦) انظر: "المحلى"، لابن حزم (٥/ ٣٧٤).
(٧) انظر: "تفسير القرطبي"، للقرطبي (١٨/ ٦١).
(٨) انظر: "الفتاوى"، لابن تيمية (٣٢/ ١٢٥).

قال العلامة علاء الدين البخاري في كتابه "كشف الأسرار": (إجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على إجراء النصوص العامة الواردة مقيدة بأسباب على عمومها. . . ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الأسباب؛ فعرفنا أن العام لا يختص بسببه)[1].

وقال الإمام القرافي: (لو كانت العمومات تختص بأسبابها لاختصت آية اللعان، وآية الظهار، وآية السرقة بأسبابها، وهو خلاف الإجماع)[2].

وقال صدر الشريعة عبد الله بن مسعود البخاري: (إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا، فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة)[3].

ج - أن استدلال الشيخ "عبد الله الجديع" بقصة امرأة فرعون على جواز بقاء المسلمة تحت غير المسلم استدلالٌ لا يُسَلَّمُ له؛ لمخالفته من جهة للقاعدة الأصولية المشهورة "شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه"، وقد اتفق علماء الأصول على أنه إذا ورد في شرعنا خلاف ما تقرر في شريعة من قبلنا من الأنبياء عليهم السلام وجب الأخذ بشرعنا وحرم الأخذ بغيره[4]، وقد ورد النص بشرعنا على حرمة ذلك كما في آية الممتحنة المتقدمة، قال الشوكاني: (﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ أي علمتم ذلك بحسب الظاهر بعد الامتحان الذي أمرتم به، ﴿فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ أي إلى أزواجهن الكافرين، وجملة ﴿لا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾

---

(١) "كشف الأسرار"، لعلاء الدين البخاري (٢/ ٣٩٠-٣٩١).

(٢) "شرح تنقيح الفصول"، للقرافي (ص ٢٠٠).

(٣) "التوضيح في حل غوامض التنقيح"، لعبد الله بن مسعود البخاري (١/ ١١٣).

(٤) انظر: "توجيه النظر إلى أصول الأثر"، لطاهر الجزائري الدمشقي (١/ ١٥٦)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار الفتوحي (٤/ ٤١٢-٤١٣)، و"الموسوعة الفقهية"، لوزارة الأوقاف الكويتية (١٨/٢٦).

تعليل للنهي عن إرجاعهن، وفيه دليل على أن المؤمنة لا تحل لكافر، وأن إسلام المرأة يوجب فرقتها من زوجها لا مجرد هجرتها، والتكرير لتأكيد الحرمة، أو الأول لبيان زوال النكاح والثاني لامتناع النكاح الجديد)[1].

ومن جهة أخرى فإن جمعاً من المفسرين ذهب إلى القول بأن زوجة فرعون كانت مكرهة، ومن ثم فإنّ اعتبار الإكراه حالة تبيح للزوجة المسلمة أن تظلّ مع زوجها الكافر؛ ويدلّ على إكراه آسية زوجة فرعون قوله تعالى: ﴿**وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [**التحريم**: ١١].

فهي تسأل الله تعالى أن يخلصها من أذى فرعون وسطوته، ومن سطوته إبقائها تحت عصمته، قال الإمام البغوي عند تفسير هذه الآية: (قال مقاتل: وعمله يعني الشرك. وقال أبو صالح عن ابن عباس "وعمله" قال: جِمَاعه)[2].

وقال ابن الجوزي: (فيه قولان: أحدهما أن عمله جماعه، والثاني أنه دينه، رويا عن ابن عباس)[3].

فكيف يستدل بقصة امرأة فرعون على جواز بقاء المسلمة مع غير المسلم؟!

٢ - مسألة مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية:

لقد خاض كثيرٌ من دعاة الاتجاه العقلاني في هذه المسألة، وخلص بهم الأمر إلى إباحة مصافحة المرأة الأجنبية، مستدلين ومعللين لهذا الحكم، وممن قال به ما يلي:

ذهب الدكتور "يوسف القرضاوي" إلى جواز مصافحة المرأة الأجنبية[4]،

---

(١) "فتح القدير"، للشوكاني (٥/ ٢١٥).
(٢) "معالم التنزيل"، للبغوي (٨/ ١٧١).
(٣) "زاد المسير"، لابن الجوزي (٨/ ٣١٥-٣١٦).
(٤) انظر: "كيف نتعامل مع السنة"، د. يوسف القرضاوي (ص١٦٣)، و"فتاوى معاصرة"، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٣٠١).

مستدلاً على ذلك بما جاء في صحيح البخاري: «إن كانت الأمة من إماء المدينة لتأخذ بيد الرسول ﷺ فتنطلق به حيث شاءت»[1].

وقال في موطنٍ آخر: (اشتراك المرأة في التمثيل ضروري لا بد منه... وأي عمل درامي هادف لا توجد فيه المرأة فهو عمل غير منطقي...؛ لأنه من غير المعقول إنشاء قصة خالية من المرأة فهذا ضد الواقع)[2]، ولا شك في أن الاختلاط في التمثيل مظنة وقوع المماسة بين الجنسين أقلها المصافحة، لا سيما أن القرضاوي لا يرى في المصافحة بأساً.

ويستدل القرضاوي أيضاً على جواز ذلك، بقوله: (ترك مصافحة النبي ﷺ للنساء في المبايعة ليس موضع اتفاق)[3].

ويقول في موطنٍ آخر: (ما اعتمد عليه الكثيرون في تحريم المصافحة من ترك النبي ﷺ لها في بيعة النساء، ليس موضع اتفاق، كما قد يظن الذين لا يرجعون إلى المصادر الأصلية)[4].

ويقول الدكتور "حسن الترابي" مؤيداً هذا الرأي: (تجوز المصافحة العفوية عند السلام التي يجري بها العرف في جوٍّ طاهر)[5].

ويدعو الدكتور "محمد فتحي عثمان" إلى ما يسميه: (الاختلاط المأمون؛ لأن المجتمع الذي يلتقي فيه الرجال والنساء في ظروف طبيعية هادئة، لن يغدو مثلُ هذا اللقاء قارعة تثير الأعصاب؛ إذ سيألف الرجل رؤية المرأة ومحادثتها، وستألف المرأة

---

(١) "صحيح البخاري"، كتاب الأدب، باب الكبر، برقم (٥٧٣٠).
(٢) "لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر"، د. يوسف القرضاوي (ص٢٢٦-٢٢٧).
(٣) "فتاوى المرأة المسلمة"، د. يوسف القرضاوي (ص٨٣).
(٤) المصدر السابق (ص٨٧).
(٥) "المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع"، د. حسن الترابي (ص٤٢).

بدورها الرجل، وتتجمع لدى الجنسين خبرات وحصانات وتجارب)[1].

ويمكن إجمال الرد في مناقشتهم بما يلي:

يعدُّ ما تقدم مثالاً جلياً لأخذ بعضٍ من دعاة هذا الاتجاه بالمتشابه وعدم إنزاله على النصوص المحكمة على كثرتها، ويمكن مناقشتهم بما يلي:

أ - لقد وردت جملة من الأحاديث المحكمة، الواضحة الصريحة الدالة على تحريم مصافحة المرأة الأجنبية، من ذلك:

قول عائشة - رضي الله عنها -: «والله ما مسَّت يد النبي ﷺ يد امرأة قط في المبايعة، ما يبايعهن إلا بقوله: "قد بايعتك على ذلك"»[2]، وهذا تصريح من أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنه - على عدم مصافحة النبي ﷺ للنساء في البيعة، ومن المعلوم فقهها رضي الله عنها.

وعن معقل بن يسار، أن رسول الله ﷺ قال: «لأن يُطْعَنَ في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمس امرأة لا تحل له»[3].

وفي هذا الحديث وعيد شديد لمن مس امرأة لا تحل له، ومن ثم فإنه يدل على تحريم مصافحة النساء؛ لأن ذلك مما يشمله المس دون شك، وفي هذا أحاديث غير ما ذكر[4].

---

(١) "الفكر الإسلامي والتطور"، د. فتحي عثمان (ص٢٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التفسير، باب إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات، برقم (٤٩٨٦). ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإمارة، باب كيفية بيعة النساء، برقم (٣٥٦٠).

(٣) رواه الطبراني في "المعجم الكبير" (٢٠/ ٢١١)، برقم (٤٨٦). وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد"، (رجاله رجال الصحيح)، وصححه الألباني في "صحيح الجامع" (٢/ ٩٠٠)، برقم (٥٠٤٥)، وفي "السلسلة الصحيحة"، برقم (٢٢٦).

(٤) للتوسع انظر: "أدلة تحريم مصافحة المرأة الأجنبية"، لمحمد أحمد إسماعيل المقدم.

ومع هذا الوضوح يستدل الدكتور القرضاوي على جواز مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية[1] بما جاء في صحيح البخاري: «إن كانت الأمة من إماء المدينة لتأخذ بيد الرسول ﷺ فتنطلق به حيث شاءت»[2].

والحديث إنما سيق دلالة على مدى تواضعه وأدبه ورقته عليه الصلاة والسلام ولو مع أمة من الإماء، وقد قال الحافظ ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: (والمقصود من الأخذ باليد لازمه، وهو الرفق والانقياد، وقد اشتمل على أنواع من المبالغة في التواضع، لذكره المرأة دون الرجل، والأمة دون الحرة... والتعبير بالأخذ باليد إشارة إلى غاية التصرف، حتى لو كانت حاجتها خارج المدينة، والتمست منه مساعدتها في تلك الحاجة، لساعد على ذلك، وهذا دليل على مزيد تواضعه وبراءته من جميع أنواع التكبر)[3].

ثم إن هذا الحديث قد ورد في الأمة وليس في المرأة الحرة، ومن المقرَّر أنه كان يتساهل مع الأمة الخادمة فيما لا يتساهل فيه مع المرأة الحرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (قد مضت السنة بالفرق بين الحرة والأمة في باب العورة)[4].

من هذين المثالين يتضح مدى التجاوز البيِّن في التعامل مع الأدلة؛ حيث يقدم المجمل والمتشابه في الحكم على الدليل المحكم المنصوص في المسألة.

يقول الإمام الشاطبي: (فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة

---

(١) انظر: "كيف نتعامل مع السنة"، د. يوسف القرضاوي (ص١٦٣)، و"فتاوى معاصرة"، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٣٠١).
(٢) كتاب الأدب، باب الكبر، برقم (٥٧٣٠).
(٣) "فتح الباري"، للحافظ ابن حجر (١٠/ ٥٠٦).
(٤) "شرح العمدة"، لابن تيمية (٤/ ٢٧٠).

وبأدلة صحيحة؛ اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطِّراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية والفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له. وكثير ممن يدعي العلم يتخذ هذا الطريق مسلكاً، وربما أفتى بمقتضاه، وعمل على وفقه؛ إذا كان له فيه غرض)[1].

ب - اتفق الفقهاء على حرمة مصافحة المرأة الأجنبية الشابة أو من يخشى الافتتان بها.

قال الحافظ زين الدين العراقي: (وقد قال الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: إنه يحرم مس الأجنبية... فتحريم المسِّ آكد من تحريم النظر)[2].

وقال السرخسي إمام الحنفية في وقته: (ولا يحل له أن يمسَّ وجهها ولا كفها وإن كان يأمن الشهوة... وهذا إذا كانت شابة تشتهى.

فإذا كانت عجوز لا تشتهى، فلا بأس بمصافحتها)[3].

وقال الإمام أحمد: (ولا يجوز مصافحة المرأة الأجنبية الشابة)[4].

وقد ورد في الموسوعة الفقهية: (اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ عَلَى حُرْمَةِ لَمْسِ الأَجْنَبِيَّةِ، إلا إذَا كَانَتْ عَجُوزاً لا تُشْتَهَى فَلا بَأْسَ بِالْمُصَافَحَةِ)[5].

وجاء فيها أيضاً: (لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز مسِّ وجه الأجنبية وكفها وإن كان يأمن الشهوة... هذا إذا كانت الأجنبية شابة تشتهى.

أما إذا كانت عجوزاً فلا بأس بمصافحتها)[6].

---

(١) "الاعتصام"، للشاطبي (١/ ٢٩٥).
(٢) "طرح التثريب"، زين الدين العراقي (٧/ ٤٥).
(٣) "المبسوط"، للإمام السرخسي (١٠/ ١٥٥).
(٤) "الإقناع"، للحجاوي (١/ ٢٣٩).
(٥) "الموسوعة الفقهية"، لوزارة الأوقاف الكويتية (٢/ ٢٩١).
(٦) المصدر السابق (٢/ ٢٩٦).

ت – أما ما ذكره الدكتور " يوسف القرضاوي " من عدم الاتفاق على صفة مبايعة النساء للنبي ﷺ فهو وهمٌ منه، بل عند الرجوع للمصادر الأصيلة تبين اتفاق العلماء على عدم مصافحة النبي ﷺ للنساءفي البيعة.

قال الإمام محمد بن عطية: (واختلفت هيئات مبايعة النبي ﷺ النساء بعد الإجماع على أنه لم تمس يده يد امرأة أجنبية قط)[1].

وقد نقل الإجماع كل من: أبي عبد الله الأبي المالكي[2]، وأبي عبد الله السنوسي الحسني[3].

قال الإمام الكرماني في بيانه لهيئة المبايعة التي تمت بين النبي ﷺ والنساء المهاجرات: (مبايعتهن كانت ببسط اليد والإشارة بها من دون مماسة)[4].

٣ - مسألة تولي المرأة للولايات العامة:

لم تكن مسألة الولاية العامة للمرأة من المسائل التي تثير الجدل عند علماء المسلمين قديماً؛ ولم يأخذ الاستدلال حيزاً كبيراً من مؤلفاتهم؛ لأن القضية كانت محسومة لديهم؛ لقوة أدلة المنع سواء كان ذلك من جهة الثبوت أو الدلالة.

أما في العصر الحاضر فقد أصبحت هذه القضية مثار جدل كبير، وكثر الخوض فيها؛ بسبب ضغط الواقع المعاصر، الذي يُنادى فيه بإعطاء النساء – ما يسمى – بكامل حقوقهن السياسية[5] من جهة، ومن جهة أخرى الرغبة الشديدة لدى بعض أصحاب

---

(١) "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، لابن عطية (٥/ ٢٩٩).

(٢) انظر: "إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم"، لأبي عبد الله الأبي المالكي (٥/ ٢١٤).

(٣) انظر: "مُكمل إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم"، لأبي عبد الله السنوسي الحسني (٥/ ٢١٤).

(٤) "الكواكب الدراري"، للكرماني (١٨/ ١٣٩).

(٥) انظر: "موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي"، د. سعد بن بجاد العتيبي (ص٥٢٥).

هذا الاتجاه في مسايرة ركب الحضارة الغربية ولو على حساب الشرع والعقل والواقع.

ويكمن العجب عندما يتبنى هذا الطرح رموز العلم والفكر والثقافة في هذا الاتجاه، محاولين شرعنة هذه القضية، وإيجاد المستمسك الشرعي لها؛ حتى تواكب الأمة الإسلامية - في نظرهم - التقدم المعاصر؛ لأن إقصاء المرأة المسلمة عن المشهد السياسي والقيادي - في تقديرهم - كان له بالغ الأثر في تخلف الأمة الإسلامية.

على إثر ذلك يقول الدكتور "يوسف القرضاوي" داعياً بشدة إلى تولي المرأة الولاية بكل فروعها: (لا أرى مانعاً من أن تتولى المرأة القضاء بكل فروعه، جنائياً كان أو مدنياً... وليس هذا الأمر - أي القضاء - مفتوحاً لكل امرأة... وإنما في سنٍّ معينة بعد أن تكون قد انتهت من الحمل والولادة... بحيث تكون قادرة على أن تمارس القضاء، وأن تكون عضواً في مجلس الشعب، ووزيرة، ورئيسة مجلس وزراء)[1].

ويستدل القرضاوي على هذا الرأي، بقوله: (إن الآية الكريمة التي ذكرت قوامية الرجال على النساء، إنما قررت ذلك في الحياة الزوجية، فالرجل هو رب الأسرة؛ وبدليل قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء: ٣٤]، فقوله ﴿**بِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ يدلنا على أن المراد من القوامة على الأسرة... أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة فلم يرد ما يمنعه، بل الممنوع هو الولاية العامة للمرأة على الرجال)[2].

ثم نجد الدكتور القرضاوي في موطنٍ آخر يبين أنه حتى الولاية العامة يجوز للمرأة أن تتولاها بدعوى التفريق بين الولاية العامة القديمة والحديثة؛ فالحديثة -في

---

(١) "لقاءات ومحاورات حول قضايا العصر"، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٢١٦).
(٢) "فتاوى معاصرة"، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٣٧٦-٣٧٧).

نظره - أخذت شكلاً جماعياً مؤسسياً فلم يعد الإمام الأعظم هو المتصرف الوحيد، على إثر ذلك أجاز للمرأة تولي الإمامة العظمى على النمط الحديث، كما في قوله: (إن المجتمع المعاصر في ظل النظم الديمقراطية، حين يولي المرأة منصباً عاماً كالوزارة أو الإدارة أو النيابة، أو نحو ذلك، فلا يعني هذا أنه ولاَّها أمره بالفعل، وقلدها المسؤولية عنه كاملة.

فالواقع المشاهد أن المسؤولية جماعية والولاية مشتركة، تقوم بأعبائها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة إنما تحمل جزءاً منها مع من يحملها.

فليست هي الحاكمة المطلقة التي لا يعصى لها أمر، ولا يرفض لها طلب، فهي إنما تترأس حزباً يعارضه غيره، وقد تُجْرِي هي انتخابات فتسقط فيها بجدارة، كما حدث "لأنديرا" في الهند، وهي في حزبها لا تملك إلا صوتها، فإذا عارضتها الأغلبية غداً، كان رأيها كرأي أي إنسان في عرض الطريق)[1].

ويتهم الشيخ "محمد الغزالي" من يمنعون المرأة من الولاية والحكم بأنهم يحتقرون الأنوثة، ويريدون العودة بالمرأة إلى التقاليد البدوية والأوضاع الجاهلية والمزدرية للأنوثة[2]، ويفرضون تقاليد عبس وذبيان على عالم اليوم[3].

ويتابع الدكتور "محمد سليم العوا" القرضاوي فيما ذهب إليه في هذه القضية، حيث يقول: (إننا لا نتكلم عن الإمامة؛ لأن مفهوم الإمامة قد انتهى، وما نتكلم عنه هو رئاسة الدولة، أما الإمامة بمعنى خليفة المسلمين فهو مفهوم قد انتهى. . . ومن ثم نحن خرجنا من إطار الإمامة التي عرفناها في تاريخنا إلى إطار الدولة المدنية التي نعيش فيها الآن، ويجوز أن يتولاها أي إنسان مسلم أو مسيحي، أو أي شخص

(١) "من فقه الدولة الإسلامية"، د. يوسف القرضاوي (ص١٧٦).
(٢) انظر: "سر تأخر العرب"، محمد الغزالي (ص٢٠).
(٣) انظر: "السنة النبوية"، محمد الغزالي (ص٥٠).

مواطن في الدولة؛ لأنه جزء من المؤسسة وليس هو المؤسسة كلها، وجزء من الحكومة وليس هو الحكومة كله)[1].

ولا يستغرب هذا الموقف من الدكتور "محمد سليم العوا"، لا سيما وهو يقول: (في كل القضايا المتعلقة بالمرأة المسلمة أنا منضم انضماماً تاماً لرأي العالمين الجليلين الدكتور يوسف القرضاوي وفضيلة الشيخ محمد الغزالي)[2].

في حين ذهب عددٌ من أصحاب هذا الاتجاه إلى جواز تولي المرأة المسلمة الولايات العامة بلا استثناء، من ذلك:

رأي الدكتور "حسن الترابي"، حيث قال في معرض رده على سؤالٍ في تولي المرأة للقضاء والولاية العامة: (صحيح أن هناك حديثاً مشهوراً يقول: "لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"، ولكنه حديث في مناسبة معينة، في بلد معين، والفقهاء لهم مذاهب في ذلك... والمذهب الذي نختاره نحنُ هو أن تتولى المرأة كل القضاء)[3].

ويحاول الدكتور "راشد الغنوشي" الاستدلال لهذا الرأي بقوله: (عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى، وأن الحديث: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة؛ ذلك أن الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها أنه لـمَّا ورد على النبي ﷺ أن كسرى فارس مات، وأن قومه ولّوا ابنته مكانه، قال ﷺ ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله

---

(١) جاء ذلك خلال الجلسة الثالثة لمؤتمر الجمعية المصرية للثقافة والحوار الذي أقيم تحت عنوان "الشريعة والهوية والدستور"، والذي اختتم أعماله الأحد ١٣ مايو ٢٠٠٧ بنقابة الصحفيين المصرية، نقلاً عن موقع "إسلام أون لاين نت"، تحت عنوان: (العوا: للمرأة والمسيحي حق رئاسة الدولة).

(٢) "مجلة الاقتصاد الإسلامي"، العدد (١٤٤)، ومن الطريف أن هذا القول مخالف لادعاء "العوا" أنه لا يرى تقليد العلماء بل يأخذ من حيث أخذوا! ويطالب المسلمين بهذا!. انظر: "دراسات تربوية"، العدد (٥٤)، (ص ٥٥).

(٣) "تجديد الفكر الإسلامي"، د. حسن الترابي (ص٣١).

إليهم . . . فالحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة، حتى يكون مرجعاً في مادة القانون الدستوري)[١].

ويمكن إجمال الرد في مناقشتهم بما يلي:

أ - نصت الأدلة المتكاثرة على حرمة تولي المرأة للمناصب العامة، ومن ذلك:

• قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، قال ابن كثير: (أي الزمن بيوتكن ولا تخرجن لغير حاجة)[٢].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: (يعني أسكن فيها ولا تتحركن . . . إشارة إلى مما يلزم المرأة من لزوم بيتها، والانكفاف عن الخروج منه إلا للضرورة)[٣]، ومعلومٌ أن الولاية العامة تستوجب خروج المرأة، ومخالطتها غيرها من الأجانب في الغالب.

• وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

قال ابن كثير: (أي الرجل قيِّمٌ على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت، ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم؛ لقوله ﷺ: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" رواه البخاري . . . وكذا منصب القضاء وغير ذلك . . . فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال فناسب أن يكون قيِّماً عليها كما قال الله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨])[٤].

---

(١) "الحريات العامة في الشريعة الإسلامية"، د. راشد الغنوشي (ص١٣٠).
(٢) "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (٣/ ٤٨٣).
(٣) "أحكام القرآن"، لأبي بكر بن العربي (٣/ ٥٦٩).
(٤) "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (١/ ٤٩٢).

وقال الإمام الماوردي عند تفسيره لهذه الآية: (يعني في العقل والرأي، فلم يجز أن يقمن على الرجال)[1]، وعامة كلمة المفسرين على ذلك.

• عن أبي بكرة - رضي الله عنه - قال، قال النبي ﷺ: (لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة)[2].

فقوله ﷺ "قوم" و"امرأة" نكرة في سياق النفي، والنكرة إذا جاءت في سياق النفي فإنها تفيد العموم، فهذه قاعدة لغوية مقررة في علم أصول الفقه[3].

قال القاضي ابن العربي: (هذا الحديث يدل على أن الولاية للرجال، ليس للنساء فيها مدخلٌ بإجماع)[4].

قال الشوكاني: (فيه دليلٌ على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها؛ لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب)[5].

ويؤيد هذا الفهم، ما صرح به راوي الحديث أبو بكرة - رضي الله عنه -، حيث روى الإمام البخاري في صحيحه عن أبي بكرة - رضي الله عنه - أنه قال: (لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيّام الجمل، بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس، قد ملكوا

---

(١) "الحاوي"، للماوردي (١٦/ ١٥٦).

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، برقم (٦٦٨٦).

(٣) قال كمال الدين ابن الهمام: (النكرة في سياق النفي مطلقاً تفيد العموم، أطبق أئمة الأصول والفقه عليه، وليس أخذهم ذلك إلا من اللغة، وهم المتقدمون في أخذ المعاني من قوالب الألفاظ). "التقرير والتحبير"، لابن أمير الحاج (١/ ٢٤٢).

(٤) "عارضة الأحوذي"، للقاضي ابن العربي (٩/ ١١٩).

(٥) "نيل الأوطار"، للشوكاني (٨/ ٣٠٥).

عليهم بنت كسرى، قال: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ")[1].

قال الحافظ ابن حجر: (زاد الإسماعيلي من طريق النضر بن شميل عن عوف في آخره: "قال أبو بكرة: فعرفت أن أصحاب الجمل لن يفلحوا ")[2].

ففهم أبو بكرة رضي الله عنه - وهو راوي الحديث، ومن أهل اللغة - أن قول الرسول ﷺ: "ولو أمرهم امرأة"، لا يختص بالرئاسة العامة للبلاد، وإنما يشمل كل جماعة تقودهم امرأة، علماً بأن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لم تكن خليفة للمسلمين، ولا إمامهم، وإنما غاية ما في الأمر أنها خرجت لأجل أمرٍ فيه خير وهو الإصلاح بين فئتين من المسلمين[3].

ب - ونقل اتفاق العلماء على عدم جواز ولاية المرأة الولاية العظمى جمع من أهل العلم:

قال الإمام البغوي: (اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماماً ولا قاضياً؛ لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد، والقيام بأمور المسلمين، والقاضي يحتاج إلى البروز لفصل الخصومات، والمرأة عورة لا تصلح للبروز، وتعجز لضعفها عند القيام بأكثر الأمور، ولأن المرأة ناقصة، والإمامة والقضاء من كمال الولايات، فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال)[4].

ونقل الإمام ابن قدامة الإجماع العملي من قبل الصحابة ومن بعدهم على عدم

---

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، برقم (٤١٧٢).

(٢) "فتح الباري"، لابن حجر (١٣/ ٥٦).

(٣) انظر: "تاريخ الرسل والملوك"، للإمام الطبري (٤/ ٤٥٤) وما بعدها، و"البداية والنهاية"، لابن كثير (٧/ ٢٦٥) وما بعدها.

(٤) "شرح السنة"، للبغوي (١٠/ ٧٧).

ثم يقول: (وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس مسلمة أهل الكتاب)[1].

ويذم "رشيد رضا" بعض الرواة الثقات الذين رووا بعض الإسرائيليات، فيقول عن كعب الأحبار ووهب بن منبه: (أن بطلي الإسرائيليات، وينبوعي الخرافات كعب الأحبار ووهب بن منبه)[2].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ﴾ [**الأعراف**: ١٤٥]، يقول: (وأما تلك الروايات الكثيرة في جوهرها ومقدارها وطولها وعرضها وكتابتها وما كتب فيها، فكلها من الإسرائيليات الباطلة التي بثها في المسلمين أمثال كعب الأحبار ووهب بن منبه...)[3].

وقال عن كعب الأحبار أيضاً -الذي سماه بركان الخرافات-: (كعب الأحبار الذي أجزم بكذبه، بل لا أثق بإيمانه)[4].

وممن ذم الإسرائيليات ورواتها "أحمد مصطفى المراغي"، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ [**الأعراف**: ١٠٧]، يقول: (وقد ذكر رواة التفسير بالمأثور روايات غاية في الغرابة في وصف الثعبان، ليس لها سند يوثق به، وما هي إلا إسرائيليات تلقفها المفسرون من أهل الكتاب الذين كانوا يكيدون للإسلام وللعرب، كروايات وهب بن منبه وهو فارسي الأصل، ومثله روايات كعب الأحبار الإسرائيلي، وقد كان كلاهما كثير الرواية للغرائب التي لا يعرف لها أصل معقول ولا

---

(١) المصدر السابق (١/ ٨).
(٢) "مجلة المنار"، لمحمد رشيد رضا، الجزء العاشر (٢٧/ ٧٨٣).
(٣) "تفسير المنار"، لمحمد رشيد رضا (٩/ ٩٠).
(٤) المصدر السابق (٢٧ / ٦٩٧)

أن الإنفاق ليس هو السبب الوحيد لقوامة الرجل على المرأة، وإنما هو أحد الأسباب، وقد سبقه ذكر السبب الأول، وهو قول تعالى: ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: (المعنى: إني جعلت القوامية على المرأة للرجل؛ لأجل تفضيلي له عليها، وذلك لثلاثة أشياء:

الأول: كمال العقل والتمييز.

الثاني: كمال الدين، والطاعة في الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العموم، وغير ذلك.

الثالث: بذله المال من الصداق والنفقة)[1].

وقال ابن الجوزي: (قوله تعالى: ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ يعني: الرجال على النساء، وفضل الرجل على المرأة: بزيادة العقل، وتوفير الحظ في الميراث، والغنيمة، والجمعة والجماعات، والخلافة والإمارة، والجهاد، وجعل الطلاق إليه، إلى غير ذلك)[2].

قال ابن كثير: (أي الرجل قيم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت، ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم لقوله ﷺ: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" رواه البخاري... وكذا منصب القضاء وغير ذلك... فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال فناسب أن يكون قيماً عليها كما قال الله تعالى: ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ [**البقرة**: ٢٢٨][3]).

---

(١) "أحكام القرآن"، لأبي بكر بن العربي (١/ ٣٣٥)، بتصرف.
(٢) "زاد المسير"، لابن الجوزي (٢/ ٧٤).
(٣) "تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (١/ ٤٩٢).

ث - أما تخصيصهم لحديث: "لن يفلح قومٌ ولو أمرهم امرأة" أنه متعلق بمناسبة معينة، وهي تولي ابنة كسرى الملك بعد أبيها - كما تقدم -، ومن ثم لا يصح تعميم الحكم. يجاب عن هذا التخصيص بما يلي:

• بالقاعدة الأصولية المتفق على العمل بها بين العلماء، وهي: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[1].

• ولو أُخِذَ بهذا التخصيص لهجرت كثيرٌ من الأحكام الشرعية؛ بدعوى أنها أحكام أعيانٍ لم يرد الشارع تعميمها؟!

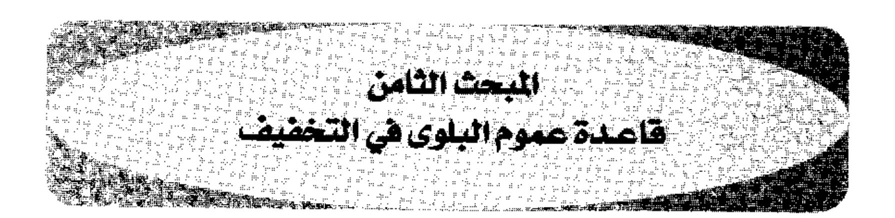
لذلك يقول الإمام أبو الفتح ابن برهان: (وعمدتنا في المسألة: أن العموم قول النبي ﷺ، والسبب فعل واحد من الأمة أو قوله. والحجة في قول رسول الله ﷺ لا في قول آحاد الأمة وأفعالهم)[2].

وقال العلامة علاء الدين البخاري: (الاعتبار للفظ في كلام الشارع؛ لأن التمسك به دون السبب، واللفظ يقتضي العموم بإطلاقه، فيجب إجراؤه على عمومه، إذا لم يمنع عنه مانع، والسبب لا يصلح مانعاً؛ لأنه لا ينافي عمومه، والمانع هو المنافي)[3].

وما تقدم من أمثلة[4] توضح بجلاء منهجهم في التعامل مع النصوص الشرعية، حيث نجد بعضهم يأخذ بالمجمل منها ويدع المفصل؛ بحجة التيسير تارة، والضرورة تارة أخرى.

---

(١) تقدم الحديث عنها.
(٢) "الوصول إلى علم الأصول"، لابن برهان (١/ ٢٢٨-٢٢٩).
(٣) "كشف الأسرار"، لعلاء الدين البخاري (٢/ ٣٩٠).
(٤) لو أردت سرد الأمثلة لطالت القائمة، وما ذكرته مجرد ضرب مثال لبيان منهجهم، وإلا فالقوم لهم اعتراضات كثيرة على مسائل شرعية: كأحكام أهل الذمة، والموقف من البدع، ومن حد الردة، والموسيقى، وتجويز حلق اللحية... إلخ.



المبحث الثامن
قاعدة عموم البلوى في التخفيف

إن قاعدة عموم البلوى في التخفيف تعدُّ من القواعد المهمة التي تحتاج إلى ضبطٍ؛ لما لها من تعلقٍ في تخفيف الأحكام الشرعية، لذلك كان السلف الصالح رحمهم الله تعالى ينهون عن استعمالها إلا لمن تمكن في العلوم الشرعية، وأحاط بشروط إعمالها؛ حتى لا يتجرأ من لم يكن له ذلك النصيب من العلم فيقول على الله تعالى بغير علم[1].

(١) انظر: "صفة الفتوى والمفتي والمستفتي"، لأبي عبد الله أحمد الحراني (ص١١).

المطلب الأول: تعريف عموم البلوى:

وقد عرَّف أهل العلم عموم البلوى بتعريفات عدة، منها:

ما ذكره الإمام ابن القيم، حيث قال: (شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه)[1].

وقيل هي: (الحادثة التي تقع شاملة، مع تعلق التكليف بها، بحيث يعسر احتراز المكلفين أو المكلف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بها إلا بمشقة زائدة تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين أو كثير منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال واشتهاره)[2].

ويشمل ذلك العبادات والطهارات والنجاسات، وكذلك قضايا المعاملات التي انتشرت بين الناس، بحيث لو أخذ بأصل الحكم فيها لتعطلت مصالح الناس المعتبرة، ولأدى إلى المشقة التي لا يتحملها جنس بني الإنسان، والقاعدة تقول: "المشقة تجلب التيسير"[3].

وعليه اتفق العلماء على أن العسر وعموم البلوى من المشاق التي تبيح الترخص[4].

---

(١) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ٣١٠). و"الأشباه والنظائر"، للسيوطي (ص٩٢).
(٢) "عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية"، مسلم الدوسري (ص٦٣).
(٣) انظر: "الأشباه والنظائر"، للسيوطي (ص٧٦).
(٤) انظر: "الدرر البهية في الرخص الشرعية"، للصلابي (ص ٢٤٦).

المطلب الثاني: الأدلة التي استدل بها العلماء على صحة القاعدة استنباطاً واستدلالاً:

هناك أدلة عدة دلت على العمل بهذه القاعدة، منها ما يلي:

أن امرأة جاءت لأم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها فقالت: «إني أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر، فقالت: قال رسول الله ﷺ: يطهِّرُه ما بعده»[1].

ووجه الاستدلال منه: أن النبي عليه الصلاة والسلام اعتبر تكرار ملامسة ثياب المرأة للمكان القذر أمراً يخفف عنده، إذ تعتبر ملامسة الثياب للمكان الطاهر بعد ذلك مطهرة لها، ولو قيل بعدم طهارة ثياب النساء حينئذ لأدى إلى إلحاق المشقة بهن، فإما أن يتركن السير في الطرقات، أو يغسلن ثيابهن، أو لا يرخين الثياب، وقد أمرن بإرخائها، وكل ذلك يشق عليهن، فجاء التيسير والتخفيف اعتباراً لقاعدة عموم البلوى[2].

قال أبو البركات ابن تيمية: (وهذا كله يقوي طهارة الأرض بالجفاف؛ لأن الإنسان في العادة لا يزال يشاهد النجاسات في بقعة من طرقاته التي يكثر فيها تردده إلى سوقه ومسجده وغيرهما، وقد علم أن السلف لم يحترزوا من ذلك)[3].

إلا أنه ينبغي أن يعلم أن قاعدة عموم البلوى لا تستعمل عند شيوع الأمر وانتشاره فحسب؛ لأن مجرد ذلك ليس بموجب لإباحته وجوازه إذا كان منهياً عنه أصلاً.

قال العلامة المالكي أبو بكر الطرطوشي: (شيوعة الفعل وانتشاره لا يدل على

---

(١) أخرجه ابن ماجه في "سننه"، كتاب الطهارة وسننها، باب الأرض يطهر بعضها بعضاً، برقم (٥٢٨)، وصححه الألباني في "صحيح سنن ابن ماجه"، برقم (٥٣٧).

(٢) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢١/ ٦٨٩)، و"إغاثة اللهفان"، لابن القيم (١/ ٢٣٤).

(٣) انظر: "إغاثة اللهفان"، لابن القيم (١/ ٢٤٢).

جوازه، كما أن كتمه لا يدل على منعه)[1].

وعليه فإن مفهوم عموم البلوى عند العلماء هو في حالة كثرة الشيء المنهي عنه وشيوعه مع مشقة الاحتراز عنه، مشقة لا يتحملها جنس بني آدم حيث يعم البلاء بسببها، فيسقط التكليف بها لعدم القدرة عليها فعلاً أو تركاً.

قال الشاطبي: (ثبت في الأصول أن شرط التكليف... القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه، لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً)[2].

وهو ما أكده القرافي، حيث قال: (والقاعدة أن المتعذر يسقط اعتباره، والممكن يستصحب فيه التكليف)[3].

ولذلك فقاعدة عموم البلوى ترجع إلى قاعدة شرعية أخرى وهي: "ما لا يمكن التحرز منه معفوٌّ عنه"[4].

---

(١) "الحوادث والبدع"، للطرطوشي (ص١٦٥).

(٢) "الموافقات"، للشاطبي (٢/ ١٠٧).

(٣) "الفروق"، للقرافي (٣/ ١٩٨).

(٤) انظر: "المغني"، لابن قدامة (١/ ٣٥٠).

المطلب الثالث: شروط إعمال قاعدة عموم البلوى:

لقد ضبط العلماء المشقة التي يكون بها إعمال قاعدة: "عموم البلوى في التخفيف" بشروطٍ عدة، لابد من الإحاطة بها[1]، وهي كما يلي:

الشرط الأول: أن تكون المشقة في عموم البلوى متحققةً لا متوهمةً، متحققةً في عين الحادثة، ولجميع المكلفين:

أما عين الحادثة: بأن يكون العمل في هذه الحادثة مما يعسر الاحتراز منه أو يعسر الاستغناء عنه، وإلا فلا يعد من قبيل عموم البلوى.

وأما لجميع المكلفين: أي إذا كان وقوعه عاماً لأشخاصهم، بحيث يكون عسر الاحتراز أو عسر الاستغناء شاملاً لأفرادهم.

الشرط الثاني: أن يكون عموم البلوى من طبيعة الشيء وشأنه وحاله، أما إن كان عموم البلوى ناشئاً من تساهل المكلف في التلبس بذلك الشيء فإن عموم البلوى لا يعد سبباً في التيسير في هذه الحالة.

الشرط الثالث: أن لا يكون التلبس بما تعم به البلوى بقصد الترخص، فإذا دخل في الحالة التي تعم بها البلوى بقصد حصول الرخصة لم يجز له أن يترخص، ولا يعد عموم البلوى هنا سبباً في التيسير.

الشرط الرابع: أن يكون الترخيص في حال عموم البلوى مقيداً بتلك الحال، ويزول بزوالها؛ لأنه إذا زال عموم البلوى فإنه يصبح أمراً متوهماً، فيفقد الشرط الأول المتقدم، وهذا الشرط يدخل تحت قاعدة: "ما جاز لعذر بطل بزواله".

هذه أبرز الشروط التي ذكرها الفقهاء لاعتبار عموم البلوى سبباً للتيسير ورفع الحرج.

---

(١) انظر: "عموم البلوى"، مسلم الدوسري (ص٣٣٨) وما بعدها. نقلاً عن كتاب "منهج التيسير المعاصر"، عبد الله الطويل (ص١٢٩-١٣٠).

المطلب الرابع: موقف دعاة الاتجاه العقلاني من قاعدة عموم البلوى:

لقد اتخذ دعاة الاتجاه العقلاني المعاصر من هذه القاعدة مجالاً رحباً للأخذ بالتيسير، والاحتجاج بها في غير موضعها.

ومن ذلك ما أفتى به الدكتور "يوسف القرضاوي" من جواز إنشاء بنوك الحليب للأطفال كما هو معمول به في الدول الأجنبية، حيث يقول: (إننا لا نجد هنا ما يمنع من إقامة هذا النوع من "بنوك الحليب" ما دام يحقق مصلحة شرعية معتبرة، ويدفع حاجة يجب دفعها. . . وقد يقول بعض الناس: ولم لا نأخذ بالأحوط، ونخرج عن الخلاف، والأخذ بالأحوط هو الأورع والأبعد عن الشبهات؟

وأقول: عندما يعمل المرء في خاصة نفسه، فلا بأس أن يأخذ بالأحوط، والأورع بل قد يرتقي فيدع ما لا بأس حذراً مما به بأس.

ولكن عندما يتعلق الأمر بالعموم وبمصلحة اجتماعية معتبرة، فالأولى بأهل الفتوى أن ييسروا ولا يعسروا، دون تجاوزٍ للنصوص المحكمة، أو القواعد الثابتة.

ولهذا جعل الفقهاء من موجبات التخفيف: عموم البلوى بالشيء مراعاة لحال الناس ورفقاً بهم، هذا بالإضافة إلى أن عصرنا الحاضر خاصةً أحوج ما يكون إلى التيسير والرفق بأهله.

على أن مما ينبغي التنبيه عليه هنا هو أن الاتجاه في كل أمر إلى الأخذ بالأحوط دون الأيسر أو الأرفق أو الأعدل، قد ينتهي بنا إلى جعل أحكام الدين مجموعة "أحوطيات" تجافي روح اليسر والسماحة التي قام عليها هذا الدين. . . والمنهج الذي نختاره في هذه الأمور هو التوسط والاعتدال بين المتزمتين والمتهاونين)[1].

---

(١) انظر: "مجلة مجمع الفقه الإسلامي"، العدد الثاني: (١ ٣٨٥)، ١٤٠٧هـ.

وهكذا نجد أن الدكتور القرضاوي قد استدل على جواز هذه البنوك بقاعدة: "عموم البلوى في التخفيف"، وجعل التمسك بهذه القاعدة مسوغاً لإجازة إقامة هذه البنوك، مع ما في وجودها من محاذير.

وقد نص المؤتمر الإسلامي على تحريم هذه البنوك، حيث ورد فيه:

(الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أما بعد:

فإن بنوك الحليب فكرة غربية دخيلة نشأت بسبب تفكك المجتمع الغربي، وتقطع أواصره، وانتشار الفواحش بشكل مذهل فيه.

وهذه الفكرة تحتف بها مجموعة من المحاذير الدينية والصحية، منها:

● أن جمع اللبن من أمهات متعددات، وخلطه ثم إعطاءه الأطفال يؤدي إلى عدم معرفة المرضعة ومن أرضعت، وبذلك تحدث الجهالة مما قد يؤدي إلى أن يتزوج الرجل بأخته من الرضاع أو أمه أو خالته أو عمته من الرضاع، أو أن يجمع بين المرأة وأختها من الرضاع. وهكذا يدخل الناس في متاهات لا آخر لها.

والنبي ﷺ يقول في الحديث المتفق عليه: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[1].

● ومنها: أن اللبن يتعرض للميكروبات، وتدخل فيه المواد الحافظة التي تؤثر سلباً على الطفل.

● ومنها: أن وجود هذه البنوك قد يؤدي إلى أن بعض المترفات تعزف عن إرضاع طفلها اكتفاء بوجود هذا الحليب في هذه البنوك، وهذا يؤدي إلى حرمان الطفل من فوائد الرضاع المباشرة، وهي كثيرة ذكرها الأطباء.

---

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب، برقم (٢٥٢٣) من رواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

ولذا فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م.

بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية، ودراسة طبية حول بنوك الحليب، وبعد التأمل فيما جاء في الدراستين ومناقشة كل منهما مناقشة مستفيضة شملت مختلف جوانب الموضوع تبين:

١- أن بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعلمية فيها، فانكمشت وقل الاهتمام بها.

٢- أن الإسلام يعتبر الرضاع لحمة كلحمة النسب، يحرم به ما يحرم من النسب بإجماع المسلمين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب، وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة.

٣- أن العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج -إلقاء المرأة ولدها قبل أوانه لغير تمام الأيام، وإن كان تام الخلق- أو ناقصي الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي يغني عن بنوك الحليب.

وبناء على ذلك قرر:

أولاً: منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي.

الثاني: حرمة الرضاع منها)[1].

---

(١) "مجلس مجمع الفقه الإسلامي"، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م.

ويقول أيضاً الدكتور "يوسف القرضاوي" عند تقريره لهذه القاعدة لتكون سبباً للتيسير: (وأهم ما ينبغي التيسير فيه ما تعم به البلوى من أمور العبادات أو المعاملات. . . ومثل هذا يقال في من يفتي بتحريم حلق اللحية تحريماً قاطعاً، وجماهير المسلمين تفعل ذلك)[1].

فأصبحت أفعال جماهير المسلمين ناسخة لأحكام الشرع تحت مسمى قاعدة عموم البلوى؟!

ومثالٌ آخر:

يعد مصطلح "أهل الذمة" من الإشكاليات الكبرى التي تواجه أصحاب هذا الاتجاه؛ لمعارضته لمبدأ "المواطنة" عندهم، الذي يؤمن به ويحاولون تسويقه ونشره في المجتمعات الإسلامية، تحت مظلة "الأخوة الوطنية".

فلما كان هذا المصطلح يتقاطع مع أحكام أهل الذمة، رأى كثيرٌ من أصحاب هذا الاتجاه جواز إهدار المصطلح الشرعي "أحكام أهل الذمة"؛ لصالح تحقيق المساواة بين أبناء الوطن الواحد، تحت ذريعة:

أ- معارضتها لقيم ومبادئ الحياة المدنية المعاصرة، وما يسمى بحقوق الإنسان.

ب- ما فرضه الواقع، وعمت به البلوى؛ من وجودٍ لأعدادٍ ليست باليسيرة من غير المسلمين تحت مظلة الدولة الإسلامية، وهو ما يوجب عدم الممايزة في التعامل بين أفراد الوطن الواحد.

على إثر ذلك يقول الكاتب الإسلامي "فريد عبد الخالق"، موضحاً موقفه من المصطلح الشرعي "أهل الذمة"، قائلاً: (بأنه ليس حكماً إسلامياً ثابتاً وما جاء له من

(١) انظر: "الفتوى بين الانضباط والتسيب"، د. يوسف القرضاوي (ص٩٠).

ذكر في الأحاديث كان وصفاً لا تشريعاً ملزماً، فهو اجتهاد لا أصل تشريعي، حسب ظروف الزمان والمكان التي قد تغيرت، وتغييرها يوجب تغيير حكمها)[١].

ثم يعبر الكاتب عن البديل المطروح لمصطلح أهل الذمة، فيقول: (الذميون حسب المصطلح الفقهي - الشرعي - الذي يساء فهمه وسماعه، يجعل العدول عنه ما أمكن إلى صفة المواطنة أفضل)[٢].

ويقول أيضاً: (أن أهل الذمة على ما جرت تسمية الفقهاء أو غير المسلمين في الدولة الإسلامية - كما يُسَمَّونَ في هذا العصر - وهي التسمية التي نفضلها؛ مراعاة لسنة التطور، وداعية الملاءمة، ليسوا كياناً منفصلاً عن مجتمع المسلمين، وليسوا مواطنين من الدرجة الثانية في المجتمع، كما ذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء من قدامى أو محدثين، ورتبوا على أساسه نتائج في موضوع بحثنا لا نقرهم عليها)[٣].

وممن شارك في المطالبة بتنحية مصطلح "أهل الذمة" أيضاً الدكتور "يوسف القرضاوي"، حيث يقول: (وأهل الذمة يحملون "جنسية دار الإسلام"، وبتعبير آخر: هم مواطنون في الدولة الإسلامية.

فليست عبارة "أهل الذمة" عبارة ذم أو تنقيص، بل هي عبارة توحي بوجوب الرعاية والوفاء، تديناً وامتثالاً لشرع الله.

وإذا كان الإخوة المسيحيون يتأذون من هذا المصطلح، فليغير أو يحذف؛ فإن الله لم يتعبدنا به، وقد حذف الخليفة الثاني ما هو أهم منه، وهو لفظ "الجزية"، رغم أنه مذكور في القرآن، وذلك استجابة لعرب بني تغلب من النصارى، الذين أنفوا

---

(١) "الفقه السياسي الإسلامي"، لفريد عبد الخالق (ص١٨٤).
(٢) المصدر السابق (ص١٨٥).
(٣) المصدر السابق (ص١٥٦).

من هذا الاسم، وطلبوا أن يؤخذ منهم ما يؤخذ باسم الصدقة، وإن كان مضاعفاً. فوافقهم عمر، ولم ير في ذلك بأساً، وقال: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الاسم.

وهذا تنبيه منه على أصل مهم، وهو النظر إلى المقاصد والمعاني، لا إلى الألفاظ والمباني، والاعتبار بالمسميات لا الأسماء، ومن هنا نقول: إنه لا ضرورة للتمسك بلفظ "الجزية" الذي يأنف منه إخواننا النصارى في مصر وأمثالهم في البلاد العربية والإسلامية، والذين امتزجوا بالمسلمين، فأصبحوا يكوِّنون نسيجاً قومياً واحداً.

فيكفي أن يدفعوا "ضريبة"، أو يشتركوا بأنفسهم في الدفاع عن الأمة والوطن فتسقط عنهم)[1].

ونرى الكاتب "فهمي هويدي" لا يفوته التعليق على هذا المصطلح؛ لا سيما وقد ألَّف كتاباً مستقلاً لنصرة حقوق الأقليات غير الإسلامية في البلاد الإسلامية، أسماه "مواطنون لا ذميون"، حيث جاء فيه: (أما تعبير أهل الذمة فلا نرى وجهاً للالتزام به إزاء متغيرات حدثت. وإذا كان التعبير قد استخدم في الأحاديث النبوية، فإن استخدامه كان من قبيل الوصف، وليس التعريف، ويبقى هذا الوصف تاريخياً لا يشترط الإصرار عليه دائماً)[2].

ويذكر الدكتور "محمد عمارة" عِلَّة إسقاط الجزية عن أهل الذمة، بقوله: (لم تكن الجزية إذاً ضريبة دينية عِلَّة وجوبها هي "المخالفة الدينية"، بل كانت بدلاً من الجندية عندما اقتضت ضرورة الأمن قصر الجندية على المسلمين، فلمَّا زالت هذه الضرورة سقطت هذه الضريبة، وقامت المساواة الحقَّة والحقيقية بين المواطنين على

(١) "فتوى غير المسلمين في المجتمع المسلم"، د. يوسف القرضاوي، نقلاً عن موقع: "إسلام أون لاين نت".

(٢) "مواطنون لا ذميون"، لفهمي هويدي (ص١٢٥).

اختلاف الشرائع والمذاهب والأديان اليوم . . .)[1].

وإلى هذا ذهب الدكتور أحمد كمال أبو المجد[2]، وراشد الغنوشي[3]، والشيخ محمد الغزالي[4]، والأستاذ جمال عطية[5].

ويمكن إجمال الرد في مناقشتهم بما يلي :

أ - الزعم بأن مصطلح أهل الذمة ليس مصطلحاً شرعياً، وإنما هو مصطلح اجتهادي، يجاب عنه بما يلي :

لقد ثبت بنص الكتاب ما يدل على أنه مصطلح شرعي، حيث قال تعالى : ﴿لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً﴾ [التوبة : ١٠]، أي عهداً، فهو عبارة عن اللزوم، ومنه سمي محل الالتزام من الآدمي : ذمة، فإن الذمة للآدمي هي محل الالتزام بالعهد[6].

ويقول الإمام البغوي : (وقال السدي : هو العهد وكذلك الذمة، إلا أنه كرر لاختلاف اللفظين)[7].

ومن السنة ما ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة - رضي الله عنه - في قصة اليهودي الذي فضل موسى عليه السلام على محمد ﷺ فلطمه الأنصاري، فاشتكى إلى رسول الله ﷺ، قائلاً : " يا أبا القاسم : إن لي ذمة وعهداً "[8].

---

(١) "الإسلام والوحدة القومية"، د. محمد عمارة (ص٩٥-٩٦).

(٢) انظر : "إعلان مبادئ"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٥٦-٥٧).

(٣) انظر : "مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني"، راشد الغنوشي (ص١٣٨).

(٤) انظر : "التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام"، لمحمد الغزالي (ص٥١).

(٥) انظر : "نحو فقه جديد للأقليات"، جمال عطية (ص٦٤-٦٥).

(٦) انظر : "المبسوط"، للإمام السرخسي (١٠/ ٨).

(٧) "معالم التنزيل"، للإمام البغوي (٢/ ٢٧١).

(٨) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى : ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾، برقم (٣٤١٤).

وما رواه البخاري أيضاً، من وصية عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بعد طعنه، حيث قال: " أوصيكم بذمة الله، فإنها ذمة نبيكم "[1].

ما تقدم يدل على ثبوت مشروعية مصطلح أهل الذمة، وأنه مصطلح شرعي دل على ذلك الكتاب والسنة وفهم الصحابة، وهو ما يستوجب الالتزام به؛ لمشروعيته من جهة، ومن جهة أخرى أن عدم الالتزام به عند القوم - هداهم الله تعالى للحق - مقصودٌ؛ لأجل التملص من تبعات أحكامه، لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومن الأصول الكلية أن يعلم أن الألفاظ نوعان: نوع جاء به الكتاب والسنة، فيجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته الله ورسوله وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللفظ الذي أثبته الله أو نفاه حقٌّ؛ فإن الله يقول الحقوه ويهدى السبيل، والألفاظ الشرعية لها حرمة.

ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله؛ بها ليثبت ما أثبته وينفي ما نفاه من المعاني، فإنه يجب علينا أن نصدقه في كل ما أخبر، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر)[2].

ب - وأما ما استدلوا به من فعل عمر - رضي الله عنه - مع بني تغلب، فقد رد الخبر ابن حزم، حيث قال: (ولو كان هذا الخبر عن رسول الله ﷺ لما حلَّ الأخذ به؛ لانقطاعه، وضعف رواته، فكيف وليس هو عن رسول الله ﷺ)[3].

وقال العظيم آبادي في "عون المعبود": (قال المنذري بعد نقل كلام أبي داود على هذا الحديث، وفي إسناده إبراهيم بن مهاجر البجلي الكوفي، وشريك بن عبد

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الجزية والموادعة، باب الوصاة بأهل ذمة رسول الله ﷺ، برقم (٣١٦٢).

(٢) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١٢/ ١١٣-١١٤).

(٣) "المحلى"، لابن حزم (٦/ ١١٢).

الله النخعي، وقد تكلم فيهما غير واحد من الأئمة، وفيه أيضاً عبد الرحمن بن هانئ النخعي، قال الإمام أحمد: ليس بشيء، وقال ابن معين: كذلك)[١]، وهذا يؤيد تضعيف ابن حزم للحديث؛ لأن الحديث فيه أكثر من علّة.

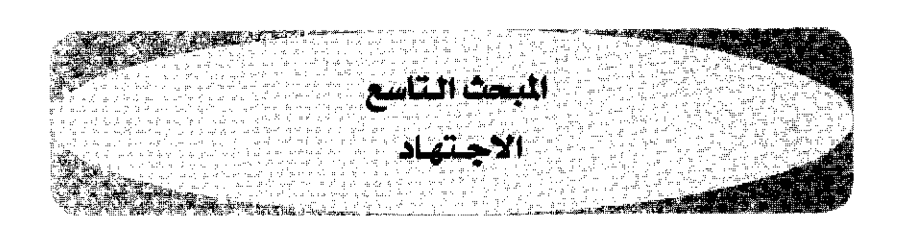
وعلى القول بصحته فقد عدَّه ابن قدامة صلحاً خاصاً لا يقاس عليه، إلا من كان فيهم المعنى الذي وجد في بني تغلب، حيث كانوا ذوي قوة وشوكة، لحقوا بالروم، وخيف منهم الضرر إن لم يصالحوا، فمن كان مثل بني تغلب وخاف الإمام ضررهم، جاز أن يصالحهم على أداء الجزية باسم آخر، شرط أن يكون المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية أو زيادة[٢].

ويتضح من خلال ما تقدم التساهل في التعامل مع هذه القاعدة عند كثير من أصحاب هذا الاتجاه، الذين جعلوا مجرد الواقع مسوغاً لإبطال بعض الأحكام الشرعية، دون النظر إلى حقيقة الواقعة، ومدى المشقة المذكورة، وهل هي مشقة حقيقية أم متوهمة.

وقد نبه أبو حامد الغزالي في كتاب "الإحياء" إلى الغلبة التي تصلح أن تكون عذراً في الأحكام، وأنه ليس المراد بالغلبة الغلبة المطلقة، وإنما أن يكون في الاحتراز أو الاستغناء عنها مشقة وصعوبة، نظراً لاشتباهه بغيره من الحلال والمباح، واختلاطه به، وامتزاجه معه بحيث يصعب الانفكاك عنه كما هو ظاهر في بعض صور النجاسات والمستقذرات واختلاط الأموال، هذا إن لم تتميز العين النجسة أو المحرمة، فحينئذ لا يجوز الإقدام عليها أو التلبس بها، وإنما المقام مقام اشتباه مع مشقة احتراز أو مسيس حاجة، فإن ما ضاق اتسع[٣].

---

(١) "عون المعبود"، لشمس الحق العظيم آبادي (٨/ ٢٠٢).
(٢) انظر: "المغني"، لابن قدامة (١٣/ ٢٢٧)، و"أحكام أهل الذمة"، لابن القيم (١/ ٨٣-٨٥).
(٣) انظر: "إحياء علوم الدين"، للغزالي (٢/ ١٤٦-١٤٧).



المبحث التاسع
الاجتهاد

يعد الاجتهاد من المسائل المهمة في الشريعة الإسلامية؛ فهو دليلٌ على أن ديننا الحنيف هو الدين الشامل الخالد الوحيد الذي يساير ركب الحضارة الإنسانية عبر العصور والأجيال، فمسائل العصر تتجدد، ووقائع الوجود لا تنحصر، ونصوص الكتاب والسنة محصورة محدودة، فكان الاجتهاد في الأمور المستحدثة حاجة إسلامية ملحة؛ لمسايرة ركب الحياة الإنسانية وفق الشريعة الإسلامية.

تلبيةً لهذه الحاجة قام الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم وأئمة الإسلام وفقهاء الأمة بالاجتهاد في المسائل المستجدة في عصورهم، وصار الاجتهاد منحة ربانية مستمرة يتمتع بها المسلمون بجهود المجتهدين الأكفياء في كل زمان ومكان، ولم تكن خاصة بعصر دون عصر وبمصر دون مصر[1].

وهنا مسألة لا بد من التنبيه عليها، وهي أن الاجتهاد في حقيقة الأمر ليس تشريعاً، بمعنى أنه ليس مُنْشِئاً للحكم، لكنه مظهر له، فالاجتهاد فهم لنصوص الكتاب

(١) انظر: "إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد"، لمحمد الصنعاني (ص١١).

والسنة، أو إظهار لحكم مسألة لم يجد فيها المجتهد نصاً فيجتهد في استخراج الحكم الشرعي لها بفهم نصوص المصدرين الأساسيين، ولذلك -كما سيأتي- فإنه مقيد بأن يكون ضمن القواعد الكلية والأصول والضوابط الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة، وأن يكون بواسطة إحدى دلالات الكتاب أو السنة المعتبرة لدى العلماء.

والجدير بالتنبيه أنَّ هذا الاجتهاد قد حث عليه النبي ﷺ أصحابه والأمة من بعده، حيث قال عليه الصلاة والسلام: «إذا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وإذا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1]، بل أشرف عليهم ﷺ مصوباً ومقوماً، فمثلاً قد اجتهدوا بين يديه في فهم أمره ﷺ: «ألا لا يُصَلِّيَنَّ أحد العصر إلا في بني قريظة»[2] في غزوة بني قريظة، وكان اختلافهم مؤثراً، فبعضهم صلاها في وقتها في الطريق، وبعضهم أخرها وصلاها في بني قريظة، ولم يكن اختلافهم في هذا الأمر لفظياً كما يقال في بعض الاختلافات، ومع ذلك لم يعنف النبي ﷺ أيّاً منهما.

ولأهمية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية أفرد له علماء الأصول أبواباً مستقلة، بينوا فيها المراد به، وشروط المجتهد، وما يدخله الاجتهاد وغير ذلك من المسائل التي تضبط مسألة الاجتهاد؛ حتى لا يخرج الاجتهاد عن مقصوده الشرعي من حماية الشريعة إلى هدمها، ولعلي أقدم بين يدي الحديث عن الاجتهاد عند دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر تبييناً مختصراً للمراد بالاجتهاد عند العلماء المتقدمين؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره.

---

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم (٦٩١٩). وأخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الأقضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم (١٧١٦).

(٢) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الجمعة، أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، برقم (٩١٨). وأخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو، برقم (٣٤٠٤).

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد لغة: بذل الوسع والطاقة، ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد ومشقة، يقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل النواة[1].

وفي الاصطلاح: (بذل الوسع في النظر في الأدلة الشرعية؛ لاستنباط الأحكام الشرعية ممن هو أهل له)[2].

وقد اشتمل هذا التعريف على الضوابط التالية[3]:

أ- أن الاجتهاد هو بذل الوسع في النظر في الأدلة، فهو بذلك أعم من القياس؛ إذ القياس هو إلحاق الفرع بالأصل، أما الاجتهاد فإنه يشمل القياس وغيره.

ب- أن الاجتهاد لا يجوز إلا من فقيه عالم بالأدلة وكيفية الاستنباط منها؛ إذ النظر في الأدلة لا يتأتى إلا ممن كان أهلاً لذلك.

جـ- أن الاجتهاد قد ينتج عنه القطع بالحكم أو الظن به، وذلك ما تضمنه قيد "الاستنباط".

د- وقد تضمن قيد "الاستنباط" أيضاً بيان أن الاجتهاد إنما هو رأي المجتهد واجتهاده، وذلك محاولة منه لكشف حكم الله، ولا يُسمى ذلك تشريعاً؛ فإن التشريع هو الكتاب والسنة، أما الاجتهاد فهو رأي الفقيه أو حكم الحاكم.

---

(١) انظر: "المصباح المنير"، للفيومي (١/ ١١٢)، و"مذكرة أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (٣١١).

(٢) انظر: "الفقيه والمتفقه"، للخطيب البغدادي (١/ ١٧٨)، و"روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٤٠١)، و"مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١١/ ٢٦٤)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٤٥٨)، و"المدخل إلى مذهب الإمام أحمد"، لابن بدران (١٧٩)، و"مذكرة أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (٣١١)، و"أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله"، د. عياض السلمي (ص٤٤٨).

(٣) انظر: المصادر السابقة.

المطلب الثاني: شروط الاجتهاد:

يشترط لصحة الاجتهاد شروط، بعض هذه الشروط يرجع إلى المجتهد وبعضها الآخر يرجع إلى المسائل المجتهد فيها.

أما الشروط اللازم توفرها في المجتهد فيمكن إجمالها فيما يلي[1]:

أولاً: أن يحيط بمدارك الأحكام وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب، وغيرها من الأدلة التي يمكن اعتبارها.

وأن تكون لديه معرفة بمقاصد الشريعة، والمعتبر في ذلك أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، ومواقع الإجماع والخلاف، وصحيح الحديث وضعيفه.

ثانياً: أن يكون عالماً بلسان العرب، ويكفي في ذلك القدر اللازم لفهم الكلام.

ثالثاً: أن يكون عارفاً بالعام والخاص، والمطلق والمقيد، والنص والظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، والمحكم والمتشابه، والأمر والنهي. ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويدرك به مقاصد الخطاب ودلالة الألفاظ، بحيث تصبح لديه ملكة وقدرة على استنباط الأحكام من أدلتها.

رابعاً: أن يبذل المجتهد وسعه قدر المستطاع، وألا يُقَصِّر في البحث والنظر. قال الشافعي: (وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف عن نفسه حتى يعرف من أين

---

(١) انظر: "الرسالة"، للإمام الشافعي (٥٠٩ - ٥١١)، و"إبطال الاستحسان"، للإمام الشافعي (٤٠)، و"جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ٦١)، و"روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٤٠١ - ٤٠٦)، و"مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢٠/ ٥٨٣)، و"إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٤٦)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٤٥٩ - ٤٦٧)، و"مذكرة أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (٣١١، ٣١٢).

قال ما يقول، وترك ما يترك)[1].

خامساً: أن يستند المجتهد في اجتهاده إلى دليل، وأن يرجع إلى أصل. وقد بوب لذلك ابن عبد البر، فقال: (باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة)[2].

وبعد ذكره رحمه الله لبعض الآثار قال: (. . . هذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل، ولا هو في معنى أصل.

وهو الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبر)[3].

سادساً: أن يكون المجتهد عارفاً بالواقعة، مدركاً لأحوال النازلة المجتهد فيها. قال الشافعي: (ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به، دون التثبيت. . .)[4].

وأما الشروط اللازم توفرها في المسألة المجتهد فيها فيمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: أن تكون هذه المسألة غير منصوص[5] أو مجمع عليها.

---

(١) "الرسالة"، للشافعي (ص٥١١).
(٢) "جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ٥٥).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٥٧).
(٤) "الرسالة"، للشافعي (ص٥١٠).
(٥) المراد بذلك ألا يوجد في المسألة نص أصلاً - وهذا ما ذكر في الشرط الأول - وإن وجد نص فيشترط أن يكون هذا النص محتملاً غير قاطع - وهذا ما ذكر في الشرط الثاني - ويمكن بيان المراد من هذين الشرطين وجمعهما في شرط واحد بأن يقال: يشترط ألا يوجد في المسألة نص قاطع ولا إجماع. انظر: "مذكرة أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (٣١٤، ٣١٥).

والدليل على هذا الشرط حديث معاذ رضي الله عنه: أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: «أرأيت إن عرض لك قضاء كيف تقضي؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدره ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله»[1]، إذ جعل الاجتهاد مرتبة متأخرة إذا لم يوجد كتاب ولا سنة.

وقد كان منهج الصحابة رضي الله عنهم النظر في الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم الاجتهاد[2].

ومعلوم أن الاجتهاد يكون ساقطاً مع وجود النص.

قال ابن عبد البر: (باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة)[3].

---

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه أبو داود في سننه (٣/ ٣٠٣)، برقم (٣٥٩٢)، وأخرجه الترمذي (٣/ ٦١٦)، برقم (١٣٢٧). وقد صحح هذا الحديث الخطيب البغدادي قائلاً: "على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به فوقفنا بذلك على صحته عندهم". "الفقيه والمتفقه" (١/ ١٨٩)، إلا أن بعض المحدثين ضعفه من جهة السند مع القول بصحة معناه. انظر الكلام على هذا الحديث في "إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٢٠٢)، و"تحفة الطالب"، لابن كثير (ص١٥١)، و"المعتبر"، للزركشي (ص٦٣)، و"الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج"، للغماري (ص٢١٠).
وقد ذهب الشيخ الألباني إلى أن الحديث ضعيف سنداً، وأن في متنه مخالفة لأصل مهم وهو عدم جواز التفريق في التشريع بين الكتاب والسنة ووجوب الأخذ بهما معاً. انظر: "منزلة السنة في الإسلام وبيان أنه لا يستغنى عنها بالقرآن" (ص٢١، ٢٢)، و"سلسلة الأحاديث الضعيفة" (٢/ ٢٧٣) برقم (٨٨١).

(٢) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٦١، ٦٢، ٨٥، ٨٤).

(٣) "جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ٥٥).

وقال الخطيب البغدادي أيضاً: (باب في سقوط الاجتهاد مع وجود النص)[1].

وقال ابن القيم: (فصل في تحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص، وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص، وذكر إجماع العلماء على ذلك)[2].

ثانياً: أن يكون النص الوارد في هذه المسألة -إن ورد فيها نص- محتملاً، قابلاً للتأويل، كقوله ﷺ: «لا يُصَلِّيَنَّ أحد العصر إلا في بني قريظة»[3]. فقد فهم بعض الصحابة من هذا النص ظاهره من الأمر بصلاة العصر في بني قريظة ولو بعد وقتها، وفهم بعضهم الآخر من النص الحث على المسارعة في السير مع تأدية الصلاة في وقتها ولم ينكر ﷺ على الفريقين ما فهم، ولم يعنف الطرفين على ما فعل[4].

قال الشافعي: (قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً لم يحل الاختلافُ فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص)[5].

وقد استدل الشافعي على أن الاختلاف مذموم فيما كان نصه بيِّناً بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ** ﴾ [البينة: ٤]، وقوله تعالى: ﴿ **وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

---

(١) "الفقيه والمتفقه"، للخطيب البغدادي (١/ ٢٠٦).

(٢) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٢/ ٢٧٩).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٣/ ٣٤٤).

(٥) "الرسالة"، للشافعي (ص٥٦٠).

وقد عدَّ ابن تيمية ذلك من أسباب الاختلاف بين العلماء، فقال: (. . . وتارة يختلفون في كون الدلالة قطعية لاختلافهم في أن ذلك الحديث: هل هو نص أو ظاهر؟ وإذا كان ظاهراً فهل فيه ما ينفي الاحتمال المرجوح أو لا؟)[1].

ثالثاً: ألا تكون المسألة المجتهد فيها من مسائل العقيدة، فإن الاجتهاد والقياس خاصَّانِ بمسائل الأحكام.

قال ابن عبد البر: (قال أبو عمر: لا خلاف بين فقهاء الأمصار وسائر أهل السنة - وهم أهل الفقه والحديث - في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام، إلا داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم البغدادي[2] ومن قال بقوله، فإنهم نفوا القياس في التوحيد والأحكام جميعاً. . .)[3].

وعدَّ ابن القيم من أنواع الرأي المذموم باتفاق سلف الأمة الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال[4].

رابعاً: أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل، أو مما يمكن وقوعه في الغالب والحاجة إليه ماسة. أما استعمال الرأي قبل نزول الواقعة والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات والاستغراق في ذلك، فهو مما كرهه جمهور أهل العلم واعتبروا ذلك تعطيلاً للسنن وتركاً لما يلزم الوقوف عليه من كتاب الله عز وجل ومعانيه[5].

---

(١) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢٠/ ٢٥٩).

(٢) هو: داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم البغدادي، الفقيه المشهور بالظاهري، وكان صاحب مذهب مستقل، وتبعه جمع يعرفون بالظاهرية، وكان ولده أبو بكر محمد على مذهبه، توفي سنة (٢٧٠هـ). انظر: "وفيات الأعيان"، لابن خلكان (٢/ ٢٥٥)، و"شذرات الذهب" لابن العماد الحنبلي (٢/ ١٥٨).

(٣) "جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ٧٤).

(٤) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٦٨).

(٥) انظر: "جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ١٣٩)، و"إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٦٩)، و"جامع العلوم والحكم"، لابن رجب (١/ ٢٤٠ - ٢٥٢)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٥٨٤ - ٥٨٨).

وقد استدل الجمهور على ذلك بقوله ﷺ: «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»[1].

قال ابن القيم: (ولكن إنما كانوا -أي الصحابة رضي الله عنهم- يسألونه -أي النبي ﷺ- عما ينفعهم من الواقعات، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت هممهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم به فإذا وقع بهم أمر سألوا عنه فأجابهم، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ [المائدة: ١٠١ - ١٠٢].

ولم ينقطع حكم هذه الآية، بل لا ينبغي للعبد أن يتعرض للسؤال عما إن بدا له ساءه، بل يستعفي ما أمكنه ويأخذ بعفو الله...)[2].

فعلم بذلك أن المجتهد لا ينبغي له أن يبحث ابتداء في مسألةٍ لا تقع، أو وقوعها نادر، لكن إن سئل عن مسألة من هذا القبيل، فهذه قضية أخرى، لعل الكلام عليها أليق بمسائل الفتوى.

(١) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، برقم (٦٨٨٠).

(٢) إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٧١، ٧٢)، و(١/ ٨٥)، و"تفسير القرآن العظيم"، لابن كثير (٢/ ١٠٩).

المطلب الثالث: أقسام الاجتهاد:

ينقسم الاجتهاد إلى أقسام متعددة، وذلك باعتبارات مختلفة[1] يهمنا منها اعتبارين، وهما على النحو التالي:

أولاً: ينقسم الاجتهاد بالنظر إلى أهله إلى اجتهاد مطلق واجتهاد مقيد. وفي هذين القسمين تجتمع أقسام المجتهدين الأربعة الذي ذكرها ابن القيم[2]، وهي:

أ- مجتهد مطلق وهو العالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة رضوان الله عليهم، يجتهد في أحكام النوازل يقصد فيها موافقة الأدلة الشرعية حيث كانت.

فهذا النوع هم الذين يسوغ لهم الإفتاء والاستفتاء، وهم المجددون لهذا الدين القائمون بحجة الله في أرضه.

ب - مجتهد مقيد، وهو على ثلاثة أصناف:

- مجتهد مقيد في مذهب من ائتم به، فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله ومأخذه وأصوله، عارف بها، متمكن من التخريج عليها، من غير أن يكون مقلداً لإمامه لا في الحكم ولا في الدليل، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتيا، ودعا إلى مذهبه ورتبه وقرره، فهو موافق له في مقصده وطريقه معاً.

- مجتهد مقيد في مذهب من انتسب إليه، مقرر له بالدليل، متقن لفتاويه، عالم

---

(١) انظر: "الرسالة"، للإمام الشافعي (٥٠٩ - ٥١١)، و"إبطال الاستحسان"، للإمام الشافعي (٤٠)، و"جامع بيان العلم وفضله"، لابن عبد البر (٢/ ٦١)، و"روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٤٠٩١ - ٤٠٦)، و"مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢٠/ ٥٨٣)، و"إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ٢١٢-٢١٤)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٤٥٩ - ٤٦٧)، و"مذكرة أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص٣١١، ٣١٢).

(٢) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ٢١٢-٢١٤).

بها، لا يتعدى أقواله وفتاويه ولا يخالفها، وإذا وجد نص إمامه لم يعدل عنه إلى غيره ألبتة. بل نصوص إمامه عنده كنصوص الشارع، قد اكتفى بها من كلفة التعب والمشقة، وقد كفاه إمامه استنباط الأحكام ومؤنة استخراجها من النصوص.

● مجتهد في مذهب من انتسب إليه، فحفظ فتاوى إمامه، وأقر على نفسه بالتقليد المحض له، من جميع الوجوه، وذِكْرُ الكتاب والسنة عنده يكون على وجه التبرك والفضيلة لا على وجه الاحتجاج به والعمل، بل إذا رأى حديثاً صحيحاً مخالفاً لقول من انتسب إليه أخذ بقوله وترك الحديث، فليس عند هؤلاء سوى التقليد المذموم.

قال ابن القيم في هذه الأقسام الأربعة:

(ففتاوى القسم الأول من جنس توقيعات الملوك وعلمائهم، وفتاوى النوع الثاني من جنس توقيعات نوابهم وخلفائهم، وفتاوى النوع الثالث والرابع من جنس توقيعات خلفاء نوابهم، ومن عداهم فمتشبع بما لم يعط، متشبه بالعلماء، محاكٍ للفضلاء...)[1].

ثانياً: ينقسم الاجتهاد إلى صحيح وفاسد:

فالاجتهاد الصحيح: هو الذي صدر من مجتهد توفرت فيه شروط الاجتهاد، وكان هذا الاجتهاد في مسألة يسوغ فيها الاجتهاد.

أما الاجتهاد الفاسد، فهو: الذي صدر من جاهل بالكتاب والسنة ولغة العرب، لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد، أو صدر من مجتهد أهل للاجتهاد لكنه وقع في غير موضعه من المسائل التي لا يصح فيها الاجتهاد.

---

(١) "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ٢١٤، ٢١٥).

قال ابن قدامة بعد ذكره آثاراً عن السلف في ذم الرأي - في معرض جوابه عنها- : (قلنا هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي، والقياس في غير موضعه أو بدون شرطه . . . جواب ثانٍ : أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي، بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد)[1].

---

(١) "روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٢٤١، ٢٤٢)، و"الفتاوى الكبرى"، لابن تيمية (٦/ ١٤٥).

المطلب الرابع: حـــكم الاجتـهـاد:

تحدث علماء أصول الفقه عن مسألة الاجتهاد، وكان كلامهم حول هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: حكم الاجتهاد إجمالاً.

الجهة الثانية: حكم الاجتهاد على التفصيل.

أولاً: حكم الاجتهاد إجمالاً:

أما حكم الاجتهاد على سبيل الإجمال، فالقول بجواز الاجتهاد مذهب الجمهور[(1)].

قال ابن تيمية: (والذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة)[(2)].

والأدلة على ذلك كثيرة، منها:

أ- قول الله تعالى: ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ [الأنبياء: ٧٨ - ٧٩].

دل قوله تعالى: ﴿ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ على أن داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام حكما في هذه الحادثة معاً، كل منهما بحكم مخالفٍ للآخر، ولو كان وحياً لما ساغ الخلاف، فدل على أن الحكم الصادر من كل منهما اجتهاد.

يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ إذ خص الله سليمان عليه الصلاة والسلام بتفهيمه الحكم الصحيح، ولو كان الحكم نصاً لاشترك في فهمه الاثنان

---

(١) انظر: "الرسالة"، للإمام الشافعي (٤٨٧)، و"جامع بيان العلم وفضله"، للقرطبي (٢/ ٥٥)، و"الفقيه والمتفقه"، للخطيب البغدادي (١/ ١٩٩).

(٢) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢٠/ ٢٠٣).

عليهما الصلاة والسلام[1].

ب - قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2].

ت - حديث معاذ - رضي الله عنه - المشهور، وذلك أن النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن، قال له: «بم تحكم؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي، قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[3].

ث - وقوع الاجتهاد منه ﷺ في وقائع كثيرة منها[4]: أنه أخذ الفداء في أسرى بدر[5].

ج - أن النبي ﷺ أذن لأصحابه -رضوان الله عليهم- بالاجتهاد، وكان يقرهم على الصواب من اجتهاداتهم[6].

فمن ذلك قوله ﷺ لسعد بن معاذ - رضي الله عنه - لما حكّمه في بني قريظة: «لقد حكمت فيهم بحكم الله عز وجل»[7].

---

(1) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (٢٠/ ٢٢٤)، و"أضواء البيان"، للشنقيطي (٤/ ٥٩٦-٥٩٧).
(2) سبق تخريجه.
(3) سبق تخريجه.
(4) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٤٠٩)، و"إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ١٩٨)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار الفتوحي (٤/ ٤٧٦).
(5) أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، برقم (٤٥١٧).
(6) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (٢/ ٤٠٧)، و"إعلام الموقعين"، لابن القيم (١/ ٢٠٣)، و"زاد المعاد"، لابن القيم (٣/ ٣٩٤)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار الفتوحي (٤/ ٤٨١).
(7) أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد، برقم (٣٤٠١).

ثانياً: حكم الاجتهاد تفصيلاً[1]:

أما حكم الاجتهاد على وجه التفصيل فإنه قد يجب وقد يحرم، وقد يستحب وقد يكره، وقد يكون مباحاً.

وذلك يختلف بحسب أهلية المجتهد، وحسب نوع المسألة المنظور فيها، وحسب الحاجة إليها، وحسب الوقت.

١ - **فيكون الاجتهاد واجباً**: إذا كان المجتهد أهلاً للاجتهاد، وكانت المسألة مما يسوغ فيه الاجتهاد، وقد قامت الحاجة الشديدة إلى معرفة الحكم مع ضيق الوقت.

٢ - **ويكون مستحباً**: إذا لم تكن الحاجة قائمة وكان الوقت متسعاً مع كون المجتهد أهلاً للاجتهاد.

٣ - **ويكون محرماً**: إذا لم يكن المجتهد أهلاً، ولم توجد الحاجة لذلك، أو كان أهلاً لكن كانت المسألة مما لا يجوز فيه الاجتهاد؛ بأن كان الحكم منصوصاً أو مجمعاً عليه.

٤ - **ويكون مكروهاً**: إذا كان المجتهد أهلاً وكانت المسألة مما يستبعد وقوعه.

٥ - **ويكون مباحاً**: إذا كان المجتهد أهلاً وكانت المسألة مما يمكن وقوعه، وكان الوقت متسعاً.

---

(١) انظر: "إعلام الموقعين"، لابن القيم (٤/ ١٥٧، ٢١٩، ٢٦٦).

المطلب الخامس: الاجـتـهـاد لدى دعاة الاتجاه العقلاني:

إن أكثر ما يردده أرباب الاتجاه العقلاني الحديث في كتبهم ومقالاتهم هو الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، حتى لا تكاد تجد كتاباً من كتبهم إلا ويتناول هذا الأمر تصريحاً أو تلويحاً.

والكلام عن موضوع الاجتهاد لدى دعاة هذا الاتجاه يحتاج في حقيقة الأمر إلى رسالة مستقلة، وحسبي في هذا المقام محاولة تجلية فكرة الاجتهاد لديهم، وذلك بذكر شيء من مظاهره لديهم، والذي يتضح من خلاله مدى مخالفتهم في رأيهم لجمهور الأمة، وليكن ذلك في النقاط التالية:

أولاً: زعمهم أن الاجتهاد ليس في فروع الفقه فحسب، بل في أصوله أيضاً[(1)]:

فلقد دعا بعض دعاة هذا الاتجاه إلى عدم قصر الاجتهاد على فروع الفقه، وتوسعة ذلك حتى يشمل الاجتهاد في أصول الفقه أيضاً، وذلك باستحداث أصول جديدة أو التوسع في استعمال الأصول المعروفة.

وكان من أوائل الذين دعوا إلى ذلك "مجلة المسلم المعاصر" في عددها الافتتاحي، الذي بين فيه مؤسسها الأستاذ "جمال عطية"، أن هذه المجلة - على حد قوله-: (تنطلق من ضرورة الاجتهاد، وتتخذ طريقاً فكرياً، ولا تكتفي في البحث

---

(١) انظر: "اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر"، د. حمد الجمال (١/ ٢٩٣)، و"الاجتهاد في الفقه الإسلامي"، لعبد السلام السليماني (ص ٣٨٩، ٤٥٤)، و"التجديد في أصول الفقه"، لشعبان محمد إسماعيل (ص٤١)، و"التجديد في الفكر الإسلامي"، لعدنان أمامة (ص٤٥٣-٤٥٨)، و"العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب"، لمحمد الناصر (ص٢٣٩)، و"مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين"، لمحمود الطحان (ص ٩، ٢٢، ١٥، ١٤)، و"العصريون معتزلة اليوم"، يوسف كمال (ص٦٥)، و"الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية"، د. مفرح القوسي (ص٢٨٨، ٢٣٦، ٢٤٦، ٣٢٢، ٢٦٥).

في ضرورة فتح باب الاجتهاد في فروع الفقه، بل تتعداه إلى بحوث الاجتهاد في أصول الفقه)[1].

وقد سار على هذا النهج جمعٌ من أتباع هذا الاتجاه، منهم الدكتور "أحمد كمال أبو المجد"، حيث يقول: (إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير، لا يسع عاقلٌ إنكاره... والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم، ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك)[2].

ومنهم أيضاً الدكتور "حسن الترابي" الذي يعد من أشد المتحمسين لهذه الدعوى، ومن أكثرهم تكراراً لها وتذكيراً بها في كل مناسبة، وقد ألف في ذلك كتابه "تجديد أصول الفقه"، ومما ذكره فيه: (لابد أن نقف وقفة مع علم الأصول تصله بواقع الحياة؛ لأن قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تدريجياً، حتى غدت مقولات نظرية عقيمة، لا تكاد تلد فقهاً البتة، بل تولِّد جدلاً لا ينتهي)[3].

وكذلك قوله: (وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة ملحة إلى منهجنا الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة، لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نتلمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي)[4].

---

(١) "مجلة المسلم المعاصر"، العدد الأول، شوال ١٩٧٤م.
(٢) "حوار لا مواجهة"، أحمد كمال أبو المجد (ص ٤١-٤٢).
(٣) "تجديد أصول الفقه"، لحسن الترابي (ص٧).
(٤) المصدر السابق (ص١٣).

ويضرب الترابي على ذلك التجديد الذي يريده في أصول الفقه بمسألة الإجماع[1]، حيث إن الإجماع الذي يريده لا يتفق مع الإجماع السابق لدى علماء الأصول إلا في الاسم، أما المحتوى فهو مختلف عنه جذرياً، فيقول: (الإجماع هو إجماع المسلمين. . .وفكرة الإجماع هذه يمكن أن نعبر عنها بفكرة الاستفتاء الحديث، أو الإجماع غير المباشر، وهي نظام النيابة الحديث)[2].

ويقول في موطن آخر عن الإجماع: (وهو الأصل الثالث من بعد الكتاب والسنة، وصورته أن يرجع عامة المسلمين إلى فقهائهم وقادتهم، وأن يستفتوهم في أمر الدين، وأن يقترح عليهم أولئك القادة وجوهاً من وجوه التدين المتاحة، ولكن هذه الاقتراحات ليست لها صفة الإلزام، حتى إذا اختار منها المسلمون مذهباً أو رأياً معيناً وأضافوا عليه صفة الإلزام أصبح ذلك واجب الاتباع)[3].

إذاً فهي دعوى من بعض أتباع هذا الاتجاه إلى توسيع تلك الأصول؛ من أجل إنتاج فقه مختلف اختلافاً بعيداً عن فقه سلف الأمة والأئمة، وبعبارة أكثر واقعية: هي دعوة إلى تغيير الفقه الإسلامي، وإنتاج فقه لم يعرفه علماء السلف من قبل.

فالإجماع مثلاً يراد من التوسع فيه عندهم إخراجه إلى صورة الاستفتاء الشعبي، أو التصويت بالأغلبية، فما رآه أكثر الشعب فهو الحجة التي يجب العمل بها!!

---

(١) الإجماع هو إحدى صور الاجتهاد؛ لأن الحاكم عندما يستفتي الشعب - على وفق رأيهم في الاجتهاد الذي ينادون به - على ترجيح رأي معين، فهو في الحقيقة يستحثهم للاجتهاد في اختيار الأنسب لهم، فما أجمعوا عليه كان هو الرأي النافذ، والحق الذي لا يسع أحدٌ مخالفته!!

(٢) "تجديد الفكر الإسلامي"، د. الترابي (ص٢٨-٢٩).

(٣) المصدر السابق (ص٤٦).

وهذا مخالف مخالفة تامة لصورة الإجماع المذكورة عند علماء الأصول[1].

إن ما ذكروه من التوسع في الأدلة الأصولية (الإجماع - القياس - الاستصحاب. . .) ليؤول إلى التحلل عن حقيقة تلك الأدلة التي أرادوا توسيعها بالتفلت من ضوابطها وشروطها، وهو ما ينتج عنه إخراجها عن مفهومها الذي اتفق السلف على أنه المراد بها.

ثانياً: الدعوة إلى إلغاء اجتهادات الفقهاء السابقين وعدم الاعتداد بها:

لقد حمل كثيرٌ من أتباع هذا الاتجاه حملة شعواء على الفقه والفقهاء السابقين، ووصفوهم بالتقوقع والرجعية والعزلة بعيداً عن الحياة العامة ومعتركاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وجعلوا فقههم الذي ملأ أرجاء الدنيا عبارة عن تجربة غير ملزمة لمن بعدهم، وكان هدفهم من كل هذه الحملة هو السعي إلى فكرة الاجتهاد المفتوح، الذي لا يبالي بإجماع ولا خلاف.

فيقول الدكتور "أحمد كمال أبو المجد": (أما اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة. . . وتاريخ المسلمين منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا تاريخ أمة من البشر عامر بالخير والشر معاً. . . تلك إذاً أمم قد خلت لها ما كسبت ولنا اليوم ما نكسب، والتراث تجارب، واجتهاد السلف سابق، والحاضر لا يصلح له إلا اجتهاد جديد)[2].

---

(١) الإجماع عند الأصوليين هو: "اتفاق مجتهدي الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد وفاة محمد ﷺ على حكم شرعي". انظر: "مختصر في أصول الفقه"، لابن اللحام (ص٧٤)، "الأحكام"، للآمدي (١/ ١٩٥)، و"أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله"، د. عياض السلمي (ص١٢٤).

(٢) "حوار لا مواجهة"، أحمد كمال أبو المجد (ص ٢٠٦-٢٠٧).

ويعلل ذلك بقوله: (البشر كل البشر يؤخذ من كلامهم ويترك، ويقبل من آرائهم ويرفض، ويناقشون فيما يقولون ويفعلون، والتسليم لهم -بغير مناقشة- ذلٌّ وعبودية وإهدار لنعمة العقل وملكة البحث)[1].

ويسمي من يلتزم بمنهج السلف، ولا يستبيح الخروج عن الإجماع السابق أو عن الخلاف السابق بعناصر التخلف والجمود[2].

وهكذا ينظر الدكتور "حسن الترابي" بنظرة مماثلة لفقه السلف، فيقول: (ولا نكاد نجد في الفقه إلا أحكاماً لا يمكن أن تؤسس بناء اقتصادياً للمجتمع الحديث، فإذن فكرنا الاعتقادي والفقهي قد تقادم وينبغي أن يتجدد بالرجوع إلى الأصول مرة أخرى)[3].

ويقول بأسلوب فيه سخرية وطمس للحقائق، ومجرداً الفقه الإسلامي من أبرز مقوماته الإيجابية: (قد يعلم المرء اليوم كيف يجادل إذا أثيرت الشبهات في حدود الله، ولكن المرء لا يعرف كيف يعبد الله في التجارة أو السياسة أو يعبد الله في الفن، كيف تتكون في نفسه النيات العقدية التي تمثل معنى العبادة، ثم لا يعلم كيف يعبِّر عنها عمليًّا.

وليس ثمة من مفتٍ يفتك كيف تسوق عربة أو تدير مكتباً، ولكن الكتب القديمة تفتيك كيف تقضي حاجتك)[4].

ألهذه الدرجة لم يجد الترابي في كتب الفقه الإسلامي من يشرح له أحكام المعاملات والسياسة الشرعية وغيرها؟!

---

(١) "حوار لا مواجهة"، أحمد كمال أبو المجد (ص٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص٧٠، ٦٢، ٦١، ٥٠).

(٣) "تجديد الفكر الإسلامي"، د. الترابي (ص١٣).

(٤) المصدر السابق (ص١٨-١٩).

لكنه الافتراء المحض، والمغالطات الفاضحة؛ لاصطياد الرعاع بغرض تشويه الفقه الإسلامي[1]، ومن ثم التحرر من كل القيود لاجتهاد حرٍّ لا يضبطه ضابط كما سيأتي.

إن اتهام الفقهاء السابقين بالتقوقع والبعد عن الحياة العامة يكذبه شهادة التاريخ، فتاريخ فقهاء الإسلام وسيرهم الطيبة خير شاهد على معايشتهم لواقع الناس ومشاركتهم لهم في الحياة العامة، وتفاعلهم مع سائر الشؤون: الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، وغيرها، بل كانوا رحمهم الله تعالى الموجهين للناس والمرشدين لهم في السرَّاء والضرَّاء، ومنهم من كان يقود الجيوش كحال شيخ الإسلام ابن تيمية في قتاله للمغول.

---

(١) للأسف الشديد حينما نجد بعض أبناء الأمة الإسلامية يصف الفقه الإسلامي بالتخلف وعدم مواكبة العصر، نجد في الوقت نفسه دعوات عالية من قبل عقلاء الغرب ومفكريهم بضرورة العودة إلى بعض الأنظمة الإسلامية؛ لصلاحيتها عندهم ومواءمتها لروح التطور، خذ مثالاً على ذلك "النظام الاقتصادي الإسلامي" الذي أصبح هو المخرج الوحيد للأزمة الاقتصادية العالمية، فقد كشفت صحيفة (سان فرانسيسكو كرونيكل) الأمريكية النقاب عن: (عدم تأثر المستثمرين المسلمين الأمريكيين الذين يلتزمون بالشريعة الإسلامية بالأزمة الاقتصادية العالمية الحالية، بل زادت أرباحهم بسبب ابتعادهم عن الاستثمارات التي تعتمد على الفوائد الربوية. ونقلت الصحيفة عن "إبراهيم وردة" أستاذ الحقوق بجامعة "تافتس" الأمريكية ومؤلف كتاب "المالية الإسلامية في الاقتصاد العالمي" قوله: " لقد كان هناك وقت منذ عامين أو ثلاثة أعوام كانوا يعتبرون المالية الإسلامية محافظة، والآن فإن الكثير يدركون أن ذلك ربما لم يكن بالأمر السيئ"... كما كشفت مؤشرات "داو جونز" للأسواق الإسلامية تقدم شركات الأوراق المالية الإسلامية على نظيراتها غير الإسلامية بمعدل ٣ إلى ٤٪... وأكد خبراء اقتصاد أن تطبيق نظم الاقتصاد الإسلامي هو الحل للخروج من الأزمة المالية التي أرهقت العالم دون أن يجد لها حلاً إلى الحد الذي لم تفلح معه خطط الإنقاذ التي قامت بها العديد من الدول؛ لكونه نظاماً كاملاً ومتكاملاً ولا يوجد فيه فارق بين الفكر والتطبيق...) فما رأي الدكتور الترابي ومن وافقه؟! هدى الله الجميع. انظر: "وكالة أنباء أمريكا إن أرابيك"، على الشبكة العنكبوتية، مقال بعنوان (الأزمة المالية العالمية تركت آثاراً سلبية على المستثمرين).

وقد تناولوا في كتبهم التي بين أيدينا وفتاويهم التي ذاعت وانتشرت مسائل الاقتصاد فيما يسمى بأبواب المعاملات في الفقه الإسلامي، مثل: أبواب الزكاة، والبيوع، والربا، والسلم، والشركات... إلخ[1].

كما تناولوا المسائل السياسية بتوسع لم يسبقوا إليه في كتب السياسة الشرعية، ككتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" للماوردي، وكتاب "الأحكام السلطانية" لأبي يعلى... وغيرها كثير.

فكيف والحالة هذه يسوغ اتهامهم بالانغلاق والعزلة والبعد عن الحياة العامة؟!.

ثالثاً: تقسيمهم الشرع إلى ثابت ومتغير[2]:

من المبادئ التي يدندن حولها دعاة هذا الاتجاه قضية: "الثوابت والمتغيرات"، وقد استنبطوا هذا التقسيم من القاعدة الفقهية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[3]، حيث قسموا الشريعة الإسلامية إلى تشريع دائم وآخر متغير[4]، فما لم يكن دائماً من أمور التشريع فهو خاضع للاجتهاد.

وهم بذلك يستغلون هذا الأمر لتوسيع دائرة الاجتهاد، ليشمل مجالات عديدة يدَّعون أنها قابلة للتغير والاجتهاد، بحسب ظروف الزمان والمكان، غير مبالين بإلغاء النصوص واطِّراحها.

---

(١) انظر: "الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية"، د. مفرح القوسي (ص٢٨٦).

(٢) انظر: "الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين عرض ونقض"، د. سعيد الزهراني (٢/ ٦٤٠)، و"الثابت والشمول في الشريعة الإسلامية"، عابد السفياني (ص٤٤٩)، و"الدعوة إلى التجديد في منهج النقد عند المحدثين"، عصام البشير (ص٨٢)، و"محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته"، د. هزاع الغامدي (ص٦٠٥).

(٣) انظر: "القواعد الفقهية"، لمحمد المجددي البركتي (١/ ١١٣)، و"المجلة العدلية"، جمعية المجلة (١/ ٢٠).

(٤) ويدخل في هذا التقسيم تقسيم الشريعة الإسلامية إلى "سنة تشريعية وغير تشريعية"، ولكني لم أفرده بالحديث؛ لدخوله ضمن هذا القسم من جهة، ومن جهة أخرى خشية الإطالة.

وفي ذلك يقول الدكتور "محمد النويهي" : (إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، والتي يحتويها الكتاب والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا.

ومن حقنا، بل من واجبنا أن نُدخل عليها من الإضافات والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن الأحوال تستلزمه)[1].

ويحاول الدكتور "معروف الدواليبي" شرح القاعدة المتقدمة بمقارنتها بغيرها، فيقول: (إذا كان النسخ لا يصح إلا من قبل الشارع نفسه، فهل يصح في الاجتهاد تغيير ما لم ينسخه الشارع من الأحكام، وذلك تبعاً لتغير الأزمان؟.

١ - إن جميع الشرائع من قديمة وحديثة قد أخذت بمبدأ جواز النسخ لما في الشريعة من بعض الأحكام، تبعاً لتغير المصلحة في الأزمان. غير أنها لم تأخذ بمبدأ السماح للمجتهدين بتغيير حكم من الأحكام ما دام ذلك الحكم باقياً في الشريعة ولم ينسخ من قبل من له سلطة الاشتراع.

٢ - ولقد تفردت الشريعة الإسلامية من بين جميع تلك الشرائع من قديمة وحديثة، بالتمييز ما بين المبدأين أولاً وبالأخذ بهما ثانياً.

فلقد اعتبرت الشريعة الإسلامية النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقاً خاصاً بمن له سلطة الاشتراع وأخذت به. أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين، من قضاة ومفتين تبعاً لتغير المصالح في الأزمان أيضاً، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع، وأعطت فيه درساً بليغاً عن مقدار ما تعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقدير لتحكم المصالح في الأحكام.

---

(١) "مجلة الآداب"، بيروت، عدد "مايو سنة ١٩٧٠م" (ص١٠١).

وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي، تعلن بأنه "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان")[1].

فعلى رأي الكاتب أن الشريعة الإسلامية تمتاز بالمرونة والطواعية في هذه الناحية على غيرها من التشريعات، فتجيز للقاضي أو المفتي تغيير حكم من الأحكام، ولو كان هذا الحكم ثابتاً بنص القرآن والسنة، تبعاً لتغير المصالح بتغير الأزمان، مع أن كثيراً من القوانين قديماً وحديثاً لا تتميز بهذه المرونة، فلا يمكن لقانون وضعه مجلس تشريعي أن ينقضه أحد كائناً من كان، ولو أحد قضاة المحاكم العليا أو رئيس الوزراء.

وقد نصر الدكتور "يوسف القرضاوي" هذه القاعدة بهذا المفهوم في كتابه "الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد" وقعَّدَ لها هناك[2].

وفي السياق نفسه يقرر الدكتور عبد المجيد النجار[3] هذا المفهوم من هذه القاعدة كما في كتابه "في فقه التدين"[4].

---

(١) "مجلة المسلمون"، العدد (٦)، مقال معروف الدواليبي "النصوص وتغير الأحكام"، (ص٥٥٣).

(٢) انظر: "الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد"، د. القرضاوي (ص٤٢).

(٣) عبد المجيد النجار: مفكر تونسي مولود في تونس عام (١٣٦٤هـ)، وتخرج في كلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الزيتونة عام (١٣٩٢هـ)، ونال الماجستير والدكتوراه في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين جامعة الأزهر، عمل مدرساً للعقيدة بالكلية الزيتونية بتونس، ثم رئيساً لقسم أصول الدين بالكلية، له عديد من الأبحاث والكتب، منها: "العقل والسلوك في البيئة الإسلامية"، و"المعتزلة بين الفكر والعمل"، و"جدلية النص والعقل والواقع"، و"فقه التدين فهماً وتنزيلاً". انظر: غلاف كتابه "دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين".

(٤) انظر: "في فقه التدين فهماً وتنزيلاً"، د. عبد المجيد النجار (٢/ ٧٦).

ولكي تتضح لنا الحقيقة في هذه المسألة لابد مَن الوقوف على حقيقة هذه القاعدة الفقهية، وما تشمله وما لا تشمله[1].

من المعروف أن أحكام الشريعة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: أحكام مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة، وأحكام مصدرها الاجتهاد دون أن تستند مباشرة إلى النصوص، مثل: أن تكون مبنية على مصلحة سكتت عنها النصوص أو عرف أو عادة لم ينشئها نص شرعي.

ولا يختلف اثنان في أن الأحكام في كلا القسمين إنما ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، ومراعاة منافعهم.

ومما لا ريب فيه أن بعض هذه المصالح والمنافع يتبدل ويتغير بتغير الزمان والمكان، أو لأي عامل من العوامل التي تؤثر في تغير المصالح.

ففي القسم الثاني من الأحكام التي لم يكن مصدرها النص مباشرة، لم يجد الفقهاء صعوبة تذكر في تقرير أن المصلحة التي لم يأت بها نص أصلاً يمكن أن تتغير وتصبح في حين من الأحيان مفسدة، أو أن العرف والعادة التي لم تتكون إثر نص شرعي أصلاً، يمكن أن تتبدل وتتغير، وحينئذ قرروا بلا تحفظ أن الأحكام في هذا القسم تتغير بتغير الزمان؛ لأن الأصل الذي تبنى عليه أصلٌ متغير، وتغيره سواء كان مصلحة أو عرفاً متصور عقلاً وواقع ملموس[2].

(١) انظر: "مجلة البحوث الفقهية المعاصرة"، بحث بعنوان "تغيير الفتوى مفهومه وضوابطه وتطبيقاته في الفقه الإسلامي"، لعبد الله الغطيمل (ص٧)، و"الثبات والشمول في الشريعة"، لعابد السفياني (ص٤٤٩)، و"الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية"، د. مفرح القوسي (ص٢٩٠)، و"معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة"، د. محمد حسين الجيزاني (ص٤٧٧).

(٢) انظر: "مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص٢٦٠-٢٦١).

ومثال ذلك: حكم الميتة، لا يمكن أن يقال فيه بالتحريم في زمن والإباحة في زمن آخر إلا أن تختلف صورة المسألة.

فإذا قلنا: الميتة محرمة حال الاختيار كان الكلام حقاً؛ لموافقته الكتاب والسنة.

وإذا قلنا: الميتة تباح حال الاضطرار كان الكلام حقاً؛ لموافقته الكتاب والسنة.

ولا نقول في مثل هذا المثال إن الحكم قد تغيَّر، فإن حكم التحريم ثابت لم يتغير، ولكن انتقال الإنسان إلى حالة أخرى، وهي حالة الاضطرار أوجبت له الانتقال إلى حكم آخر، وهو الإباحة[1].

أما القسم الأول من الأحكام، وهي الأحكام التي تقررها النصوص مباشرة، فكل أحدٍ يقر أن النص مقصود منه تحقيق المصلحة للناس، ومقصود منه منفعتهم، فغاية النص وهدف النص وحكمة النص هي المصلحة. حينئذ لم يستطع ذهن الفقهاء أن يتصور بأن هذه المصلحة التي يثبتها النص يمكن أن تتغير وتصبح في زمن من الأزمان مفسدة؛ ذلك أن من المتفق عليه أن المصلحة ليست تابعة للهوى أو المزاج الشخصي، وأن المصالح التي تقررها النصوص هي المصالح الحقيقية.

وأن من التناقض الواضح أن يقال أن مصلحة ما عارضت النص. فالنص هو عدل كله ورحمة كله وحكمة كله ومصلحة كله، فأي مصلحة تلك التي تعارض النص، إلا إذا كانت نابعة من هوى أو مصدرها مزاج سقيم أو جهل.

حينئذ قرر الفقهاء أن الحكم الذي مصدره النص حكم ثابت إلى يوم الدين لا يتغير بتغير الزمان[2].

---

(١) انظر: "الثبات والشمول في الشريعة"، لعابد السفياني (ص٤٤٩).

(٢) انظر: "محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته"، د. هزاع الغامدي (ص٦٠٩ ومابعدها)، و"مفهوم تجديد الدين"، بسطامي سعيد (ص٢٦٠-٢٦١).

يقول ابن حزم مؤكداً هذه الحقيقة: (إذا ورد النص من القرآن والسنة الثابتة في أمر ما على حكم ما. . . فصحَّ أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً، في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى)[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ما شرعه النبي ﷺ لأمته " شرعاً لازماً " إنما لا يمكن تغييره؛ لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا؛ لا سيما الصحابة؛ لا سيما الخلفاء الراشدون؛ وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال: كالرافضة والخوارج الذين يكفرون بعض الخلفاء أو يفسقونه، ولو قدر أن أحداً فعل ذلك لم يقره المسلمون على ذلك؛ فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك)[2].

وعلى هذا فإن القاعد الفقهية: " لا ينكر تغير الأحكام بتبدل الأزمان " قد وضعها الفقهاء للقسم الثاني من الأحكام، وهي الأحكام التي لا تستند مباشرة إلى نص شرعي، بل مصدرها عرف أو مصلحة سكتت عنها النصوص.

وهذه القاعدة هي إحدى قواعد المجلة العدلية[3]، وقد جاء شرح هذه القاعدة في المجلة بقصرها على الأحكام التي لم تستنبط من النصوص، وعلى هذا استقر فهم الفقهاء.

يقول الدكتور " مصطفى الزرقا "، في بحثه لهذا الموضوع: (من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في كثير من الأحكام الشرعية

---

(١) " الإحكام في أصول الأحكام "، لابن حزم (٥/ ٧٧١-٧٧٤).

(٢) " مجموع الفتاوى "، لابن تيمية (٣٣/ ٩٣-٩٤).

(٣) هي مجلة دونت فيها المعلومات الفقهية في عهد الدولة العثمانية، بُدئ في تأليفها عام ١٢٨٥هـ، وتم ترتيبها عام ١٢٩٣هـ. انظر: " فلسفة التشريع في الإسلام "، لصبحي محمّصاني (ص٩٤).

الاجتهادية، وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"، وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية، وهي المعنية بالقاعدة الآنفة الذكر، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال)[1].

رابعاً: الدعوة إلى الاجتهاد الطليق[2]:

إن كل ما سبق ذكره من النقاط الأربع كان القصد منه أن يصل أتباع هذا الاتجاه إلى "الاجتهاد الطليق" من كل قيد أو شرط، الاجتهاد الذي مجاله مفتوح[3]، أو على الأقل في قضايا المعاملات[4]، والاجتهاد الذي يتحرر من الشروط والضوابط الخاصة بالمجتهد، ليكون الاجتهاد مباحاً لكل أحد.

وقد تتابع أكثر أتباع هذا الاتجاه إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل أحدٍ، بل حتى للعامة من الناس.

يقول الدكتور "أحمد كمال أبو المجد": (إن خطر الجمود والعقم هو الخطر

---

(١) "مجلة المسلمون"، العدد (٨)، بحث بعنوان "تغيير الأحكام بتغير الزمان" (ص٨٩١)، عام ١٣٧٣هـ.

(٢) انظر: "العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب"، للناصر (ص٣٥٤، ٢٤١، ٢٣٨، ٥٣)، و"العصريون معتزلة اليوم"، يوسف كمال (ص١٦، ٢١)، "الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية"، د. مفرح القوسي (ص٢٣٠، ٢٤٩، ٢٦١، ٣٠٠، ٣٠٤).

(٣) وهذا ما دعا إليه بعضهم وعلى رأسهم الدكتور حسن الترابي. انظر: "تجديد الفكر الإسلامي"، د. الترابي (ص٨٧-٨٨).

(٤) وهذا ما نادى به بعضهم ومن أشدهم تحمساً لقصره على المعاملات الشيخ محمد الغزالي. انظر: "فقه الدعوة: ملامح وآفاق"، حوار عمرو عبيد حسنة (١/ ١٣٩-١٤٠).

الأكبر الذي ينبغي أن نبدأ بالتنبيه إليه، وإن تحريك المسلمين -عامتهم وعلمائهم- إلى خوض معركة التجديد والاجتهاد، وتحمل تبعاتها يحتاج من الشجاعة والصبر إلى أضعاف ما يحتاج إليه التذكير بهذه المحاذير)[1].

ويقول الدكتور "حسن الترابي" معبراً عن فتح باب الاجتهاد لكل أحد: (اتسم فقهنا التقليدي بأنه فقه لا شعبي، وحق الفقه في الإسلام أن يكون فقهاً شعبياً؛ ذلك أن التحري عن أمر الدين ليس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدين، وأن الإسلام لا يعرف التدين الذي يحتكره رجال ويتخذون الدين سراً من الأسرار يعكفون عليه، ويحجبونه عن الناس ويصبحون -من أجل ذلك السر المحجوب عن الناس- وسطاء بين العباد وربهم، أو يصبحون سلطة مركزية يستبدون بأمر الاجتهاد دون الناس)[2].

ويقول أيضاً: (الاجتهاد مثل الجهاد، وينبغي أن يكون منه لكل مسلم نصيب)[3].

ثم يدَّعي الترابي أن العلماء الذين وضعوا للاجتهاد شروطاً وضوابط، أنهم فعلوا ذلك من ذوات أنفسهم، فيقول: (أما الشروط التي وضعت للاجتهاد، ابتداء بما رآه الشافعي من العلم بالقرآن وناسخه ومنسوخه، والعلم بالسنة، ومعرفة مواضع الإجماع والخلاف، ومعرفة القياس ومقاصد الأحكام؛ هي شروط حادثة كحداثة تدوين علم الأصول نفسه)[4].

ويرى الدكتور "محمد عمارة" أن أصحاب التخصصات هم داخلون في مسألة الاجتهاد، فالاجتهاد ليس مقصوراً على الفقهاء، بل هو عامٌّ لكل متخصص في

---

(١) "حوار لا مواجهة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٦٢).
(٢) "تجديد الفكر الإسلامي"، د. الترابي (ص٨٧-٨٨).
(٣) المصدر السابق (ص١٠).
(٤) "رسالة في أصول التشريع الإسلامي" - الاتجاه الإسلامي بجامعة الخرطوم (ص١٣)، نقلاً عن "العصريون معتزلة اليوم"، ليوسف كمال (ص٦٦).

مجاله، حيث يقول: (فالاجتهاد إذاً يجب أن يخرج وأن نخرج به من ذلك الإطار الضيِّق الذي عرفه تراثنا الفقهي، الذي يفكر فيه دارسو الفقه وقلة من الفقهاء وكثرة في أشباه الفقهاء، فهؤلاء ليسوا وحدهم المطالبين بالاجتهاد، بل إن المطالب به هم علماء الأمة وأهل الخبرة العالية فيها، وفي كل المجالات والتخصصات؛ لأن ميدانه الحقيقي هو أمور الدنيا، ونظم معيشتها، ونمط حضارة المسلمين، وليس إلحاق فرع الدين بأصولها؛ لأن هذه الأصول قد تمت بتمام الوحي، وتلك الفروع تدارسها الأقدمون بحثاً واجتهاداً)[1].

ومن خلال ما تقدم يتضح أن مجال الاجتهاد عند بعض دعاة هذا الاتجاه ليس محصوراً على علماء الأمة وفقهائها، بل مجاله رحب واسع بحيث يشمل العامة من الناس ومروراً بأصحاب التخصصات غير الشرعية.

ولعلي أجمل الرد في مناقشتهم حول هذه الدعوى بالنقاط التالية:

١ - يلزم من هذه الدعوة لازم باطل، وهو فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ليلجه كل عاجز ومغرض.

والاجتهاد لا بد فيه من فقه، ولكي يتحقق الفقه لا بد من تحقق الأهلية. وكما أن لكل علم قواعده وشروطه ورجاله ومختصيه، ويحرم على غيرهم أن يقحموا أنفسهم فيه دون مؤهل، بل يعتبر قاتلاً من يعالج المرضى دون دراية بمهنة الطب تجيز له مزاولتها[2]، فكذلك يعتبر آثماً من يتجرأ على الاجتهاد في دين الله تعالى دون أن تتحقق له المؤهلات التي أجمع عليها الفقهاء والأصوليون في ذلك[3].

---

(١) "الإسلام والمستقبل"، د. محمد عمارة (ص٣٨).

(٢) انظر: "الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية"، د. مفرح القوسي (ص٣٠١).

(٣) تقدمت الشروط.

٢ - إن القول بأن شروط الاجتهاد وضوابطه في الإسلام ما هي إلا قيود محدثة كحداثة علم أصول الفقه، هو في الحقيقة اطِّراحٌ لفكرة حصر الاجتهاد في طائفة العلماء وأهل الفقه، ويُستَكْثَرُ صدوره من عوام المسلمين فضلاً عمن نصَّبوا أنفسهم دعاة تجديد؟!

ولا تَقِلُّ دعواهم بطلاناً عن دعوى المستشرقين التي فحواها الزعم بأن الفقه الإسلامي مستمدٌّ من القانون الروماني، بجامع عدم الصدق في كلٍّ.

فكل مُطَّلع على تاريخ أصول الفقه الإسلامي يعلم أن الصحابة والتابعين في صدر الإسلام كانوا يفهمون نصوص الشريعة قرآناً وسنة بالسليقة، وكانوا يدركون مقاصد الشرع ومراميه وأهدافه، وكان العالِمُ فيهم يجتهد عند الحاجة إلى ذلك إذا أنس من نفسه القدرة على الاجتهاد، ولم يكونوا بحاجة إلى الخوض في تقعيد القواعد وتأصيل الأصول.

ولكن لما اتسعت رقعة البلاد الإسلامية، واختلط العرب بغيرهم من الأمم المختلفة التي دخلت في الإسلام، وضعفت الملكات، وتعددت المسالك، وتفرقت السبل، شعر العلماء آنذاك بالحاجة إلى تدوين العلوم الشرعية فروعاً وأصولاً، للحفاظ على الشريعة، والإبقاء على دوامها واستمرارها، فشرعوا - وعلى رأسهم الإمام الشافعي- في وضع القوانين التي يمكن لهم بواسطتها استنباط الأحكام الشرعية - ومنها شروط الاجتهاد وضوابطه-، وفي تدوين الفروع الفقهية بقواعد مضبوطة وأصول معروفة، وسموا هذه القواعد بأصول الفقه[1].

ثم متى كانت أهلية الاجتهاد شيئاً نسبياً إضافياً، وجملة مرنة ليس لها ضوابط ولا شرائط؟ وفي أي عصر؟ هذا ما لم يقل به أحدٌ لا من أنصار الإسلام، ولا حتى من أعدائه.

---

(١) انظر: "الوجيز في أصول التشريع الإسلامي"، د. محمد حسن هيتو (ص٩-١٠)

أيجوز أن تكون جملة "عالم بالقوانين والدساتير" جملة مرنة، والحكم فيها لعامة الناس وجمهورهم؟ أيجوز أن تكون جملة "خبير بالطب أو عالم كبير بالطاقة والذرة" جملة مرنة، والحكم فيها للجمهور؟ وهكذا جميع العلوم والفنون.

فإذا كان هذا لا يجوز في سائر العلوم والفنون، فعدم جوازه في العلوم والأحكام الشرعية من باب أولى[١].

خامساً: توسيع دائرة النسخ في الشريعة:

ادعى بعض دعاة هذا الاتجاه أن النسخ للأحكام الشرعية ليس مقصوراً على الشارع فقط، بل هو حقٌّ من حقوق المجتهدين أيضاً يستخدمونه حين يرون قصور أحكام الشريعة عن تحقيق المصالح.

وهذه غريبة من غرائبهم التي لا تنتهي!

يقول الدكتور "محمد فتحي عثمان": (أما التغيير لحكم لم ينسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته الشريعة للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعاً لتغير المصالح في الأزمان أيضاً)[٢].

ويقول كاتب آخر في هذا الصدد: (إن مفهوم النسخ بأن آخر ما فعل الرسول ﷺ، وآخر ما نزل من القرآن قد ألغى ونسخ ما سبق من تشريع وتنزيل وأحكام، إنما هو في الحقيقة إلغاء لمعنى ختم الرسالة وأبدية توجهها، بل ودفعها إلى أضيق السبل)[٣].

---

(١) انظر: "مفهوم التجديد"، د. محمود الطحان (ص٢٢).

(٢) "الفكر الإسلامي والتطور"، محمد فتحي عثمان (ص١١٢).

(٣) "أزمة العقل المسلم"، د. عبد الحميد أبو سليمان (ص٨٨-٩٠).

فالكاتب يرى كما يرى غيره من بعض دعاة هذا الاتجاه بأن النسخ لا زال بابه مشرعاً لكل مجتهدٍ على حسب ما تقتضِيه المصلحة والزمان.

وقد دعاهم هذا إلى وقف العمل بأحكام لم تنسخ من القرآن؛ لإدراكهم -بزعمهم- أن واقع الحياة ومنطق الأحداث قد تجاوزها، فلم يعد من الممكن تطبيقها بعد عصر معين أو بعد واقعات بذاتها.

إن زعمهم بأن النسخ بيد المجتهد يستخدمه إذا رأى قصور أحكام الشريعة - كما يزعمون - عن تحقيق المصالح بيِّن البطلان من ناحيتَين:

١ - أن فيه اتهام الشريعة بعدم تحقيق المصالح في بعض أحكامها، ومن ثمَّ فهي تحتاج إلى من يكمل ذلك، فينسخ النصوص التي فيها قصور عن تحقيق تلك المصالح المزعومة.

وهذا فيه من البهتان والافتراء والجرأة على الله تعالى وعلى شريعته ما في ذكره غنية عن الرد عليه.

٢ - أن النسخ كما عرَّفه بعض العلماء: (هو رفع الحكم الشرعي أو لفظه بدليلٍ من الكتاب أو السنة متراخٍ عنه)[1].

ومن المعلوم بأن أهم أركان النسخ هو الدليل الشرعي الناسخ، وحيث لا دليل فلا نسخ.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ما شرعه النبي ﷺ لأمته شرعاً لازمًا إنما لا يمكن تغييره لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء

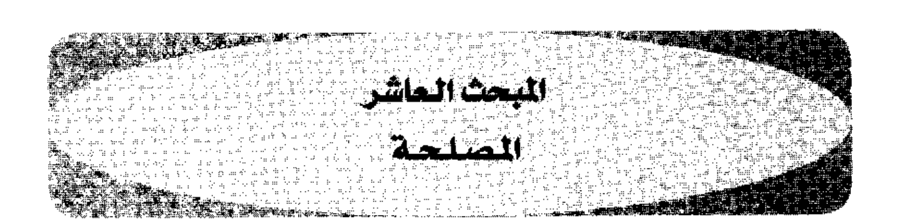
(١) انظر: "شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٣/ ٥٢٧)، و"المعالم في أصول الفقه"، لابن التلمساني الشافعي (٢/ ٣٤)، و"البحر المحيط"، للزركشي (٤/ ٦٤).

المسلمين أن يقصد هذا. . . ولو قدِّر أن أحداً فعل ذلك لم يقره المسلمون على ذلك؛ فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات، والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك)[1].

٣ - إن هذا القول يلزم منه إحداث شريعة جديدة تناسب كل مجتهدٍ، وتختلف من بلدٍ لآخر، بحيث ما يكون محرماً في بلدٍ ليس بمستغربٍ أن يكون واجباً في بلدٍ آخر، فيكون الإسلام متغايراً في كل بلد بتغاير دواعي النسخ التي تستدعيها الضرورة في كل بلد؟!

---

(١) "مجموع الفتاوى"، (٣٣/ ٩٣-٩٤).



المبحث العاشر
المصلحة

تعد المصلحة من الأدلة الشرعية المعتبرة لدى الفقهاء؛ وذلك لتلازمها مع الشريعة الإسلامية وعدم معارضتها، وبيان ذلك في أمورٍ أربعة[1]:

الأمر الأول: أن هذه الشريعة مبنية على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة، فالشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة.

وهذا الأصل شامل لجميع الشريعة لا يشذ عنه شيء من أحكامها.

الأمر الثاني: أن هذه الشريعة لم تهمل مصلحة قط، فما من خير إلا وقد حثنا عليه النبي ﷺ، وما من شر إلا وحذرنا منه.

الأمر الثالث: إذا عُلم ذلك فلا يمكن أن يقع تعارض بين الشرع والمصلحة، إذ

---

(١) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١١/ ٣٤٤، ٣٤٥، ١٣/ ٩٦)، و"مفتاح دار السعادة"، لابن القيم (٢/ ١٤، ٢٢)، و"إعلام الموقعين"، لابن القيم (٣/٣)، و"القواعد والأصول الجامعة"، للشيخ السعدي (ص٥)، و"معالم أصول الفقه"، محمد الجيزاني (ص٢٤٢).

لا يتصور أن ينهى الشارع عما مصلحته راجحة أو خالصة، ولا أن يأمر بما مفسدته راجحة أو خالصة.

الأمر الرابع: إذا عُلم ذلك فمن ادعى وجود مصلحة لم يرد بها الشرع فأحد الأمرين لازم له:

- إما أن الشرع دل على هذه المصلحة من حيث لا يعلم هذا المدعي.
- وإما أنَّ ما اعتقده مصلحة ليس بمصلحة، فإن بعض ما يراه الناس من الأعمال مقرباً إلى الله ولم يشرعه الله فإنه لا بد أن يكون ضرره أعظم من نفعه، وإلا فلو كان نفعه أعظم لم يهمله الشارع.

المطلب الأول: أقسام المصلحة[1]:

تنقسم المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع إلى ثلاثة أقسام: مصلحة معتبرة شرعاً، ومصلحة ملغاة شرعاً، ومصلحة مسكوت عنها.

أ- أما المصلحة المعتبرة شرعاً: فهي المصلحة الشرعية التي جاءت الأدلة الشرعية بطلبها من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، وذلك كالصلاة.

ب- وأما المصلحة الملغاة شرعاً: فهي المصلحة التي يراها العبد - بنظره القاصر - مصلحة ولكن الشرع ألغاها وأهدرها ولم يلتفت إليها، بل جاءت الأدلة الشرعية بمنعها والنهي عنها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وذلك كالمصلحة الموجودة في الخمر[2]. فهذا النوع من المصالح في نظر الشارع يعتبر مفسدة، وتسميته مصلحة باعتبار الجانب المرجوح أو باعتبار نظر العبد القاصر، ثم هي موصوفة بكونها ملغاة من جهة الشرع.

جـ- وأما المصلحة المسكوت عنها: فهي التي لم يرد في اعتبارها أو إبطالها دليلٌ خاص من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، لكنها لم تخل عن دليل عام كلي يدل عليها، فهي إذن لا تستند إلى دليل خاص معين، بل تستند إلى مقاصد الشريعة وعموماتها، وهذه تسمى بالمصلحة المرسلة.

---

(١) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ٤١٢)، و"مختصر في أصول الفقه"، لابن اللحام (ص١٦٢)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٤٣٣)، و"مذكرة في أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص١٦٨)، و"المصالح المرسلة"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص ٨، ١٥).

(٢) كالقول بأن فيه مواد كحولية تنفع في معالجة الجراح، أو اتخاذها خلاً، وقد أجاب النبي ﷺ بقوله كما في حديث أنس - رضي الله عنه -: (أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلاً، فقال: لا). أخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الأشربة، باب تحريم تخليل الخمر، برقم (٣٧٦٣)، وفي الحديث الآخر قال ابن مسعود، في السُّكْر: "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم". أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الأشربة.

وإنما قيل لها مرسلة لإرسالها؛ أي: إطلاقها عن دليل خاص يقيد ذلك الوصف بالاعتبار أو بالإهدار. وهي التي يتعلق بها كثير من دعاة هذا الاتجاه.

ويلحظ أن بعض دعاة هذا الاتجاه في الحقيقة لا يرون التقسيم السابق صحيحاً؛ بل يرون أن المصلحة واحدة لا تنقسم، وهي شاملة للأقسام الثلاثة المتقدمة دون تمييزٍ بينها، فيرفضون تقسيم العلماء للمصالح إلى مصالح معتبرة وملغاة ومرسلة، ويرون أن تسميتهم النوع الثاني بالملغاة غير صحيح؛ لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نصٍّ خاصٍّ لا يلغيها بالاتفاق[1].

وثمرة الخلاف تظهر لديهم عند توهم تعارض المصلحة مع أحد الأقسام الماضية، فإنهم يقدمون المصلحة على أي قسمٍ تُوهم معارضة المصلحة له.

---

(١) انظر: "تعليل الأحكام"، لمحمد مصطفى شلبي (ص٢٨١)، و"القرآن والسلطان"، لفهمي هويدي (ص٣٩)، و"معالم المنهج الإسلامي"، د. محمد عمارة (ص١٠٣)، و"الحريات العامة في الإسلام"، راشد الغنوشي (ص٢٤١).

المطلب الثاني: تعريف المصلحة:

لقد تعددت تعريفات الأصوليين وإن كان غالبها يتفق على معنى واحد، ولعل التعريف الذي فيه إظهار حقيقة المصلحة بوجه عام هو: (المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، ودفع ما يفوت هذه الأصول أو يخل بها، طبق ترتيب معين فيما بينها)[1].

● **أما عن تعريف المصالح المرسلة:**

فقد عرفت بعدة تعريفات أظهرها: (ما لم يشهد الشرع لاعتباره ولا لإلغائه بدليل خاص)[2]، وتسمى بالاستصلاح وبالمناسب المرسل.

● **وتنقسم المصلحة المرسلة أيضاً إلى ثلاثة أقسام، وذلك باعتبار قوتها**[3]:

القسم الأول: المصلحة الضرورية، وتسمى درء المفاسد، وهي: ما كانت المصلحة فيها في محل الضرورة بحيث يترتب على تفويت هذه المصلحة تفويت شيء من الضروريات أو كلها، وهذه أعلى المصالح، وذلك كتحريم القتل، ووجوب القصاص.

---

(١) انظر: "أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها"، للربيعة (ص١٩٠)، و"محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته"، د. هزاع الغامدي (ص١٣٤)، و"ضوابط المصلحة"، لمحمد البوطي (ص٢٣).

(٢) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ٤١٣)، و"مذكرة أصول الفقه"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (١٦٨، ١٦٩)، و"المصالح المرسلة"، للشنقيطي (ص١٥).

(٣) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ٤١٢ - ٤١٤)، و"المصالح المرسلة"، للشنقيطي (ص٦)، و"مذكرة أصول الفقه"، للشنقيطي (ص١٦٩)، "شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ١٥٩- ١٦٦)، و"منهج التشريع الإسلامي وحكمته"، للشنقيطي (ص١٦- ٢٤).

القسم الثاني: المصلحة الحاجية، وتسمى جلب المصالح، وهي: ما كانت المصلحة فيها في محل الحاجة لا الضرورة، فيحصل بتحقيق هذه المصلحة التسهيل وتحصيل المنافع، ولا يترتب على فواتها فواتُ شيء من الضروريات، وذلك كالإجارة والمساقاة.

القسم الثالث: المصلحة التحسينية، وتسمى التتميمات، وهي: ما ليس ضرورياً ولا حاجياً، ولكنها من باب الجري على مكارم الأخلاق واتباع أحسن المناهج، وذلك كتحريم النجاسات.

المطلب الثالث: حكم الاحتجاج بالمصلحة:

جلب المصالح ودرء المفاسد أصل متفق عليه بين العلماء، لكنهم اختلفوا في المصلحة المرسلة[1].

فمن رأى أنها من باب جلب المصالح ودرء المفاسد اعتبرها دليلاً واحتج بها، ومن رأى أنها ليست من هذا الباب، بل رأى أن المصلحة المرسلة من باب وضع الشرع بالرأي وإثبات الأحكام بالعقل والهوى، قال: إنها ليست من الأدلة الشرعية، وأنه لا يجوز الاحتجاج بها ولا الالتفات إليها[2].

قال الشيخ الشنقيطي: (فالحاصل أن الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية.

وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها. ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك.

ولكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ وغاية الحذر حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها، أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال)[3].

---

(١) لمطالعة الخلاف، انظر: "المحصول"، للرازي (٦/ ١٦٦)، و"الاعتصام"، للشاطبي (٢/ ٦١٢)، و"الموافقات"، للشاطبي (١/ ٢٧)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار الفتوحي (٤/ ٤٣٣، ١٧٠).

(٢) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١١/ ٣٤، ٣٤٤).

(٣) انظر: "المصالح المرسلة"، للشنقيطي (ص٢١)، و"مذكرة في أصول الفقه"، للشنقيطي (ص١٧٠).

وبذلك يتبين أن الخلاف في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة خلاف لفظي؛ لأن الجميع متفق على أن تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها أصل شرعي ثابت، إلا أن الخلاف وقع في تسمية العمل بهذا الأصل والالتفات إلى تحقيقه - فيما لم يرد باعتباره أو إلغائه دليل خاص - مصلحة مرسلة[1].

(١) انظر: "روضة الناظر"، لابن قدامة (١/ ٤١٥)، و"مجموع الفتاوى" (١١/ ٣٤٣)، و"قواعد الأصول ومعاقد الفصول"، لصفي الدين الحنبلي، (ص٧٨)، و"مختصر أصول الفقه"، لابن اللحام (ص١٦٣)، و"شرح الكوكب المنير"، لابن النجار (٤/ ٤٣٣)، و"المدخل إلى مذهب الإمام أحمد"، لابن بدران (ص١٣٨)، و"المصالح المرسلة"، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ص١٠).

المطلب الرابع: ضوابط المصلحة:

لقد اجتهد علماء الأصول في ضبط المصلحة المعتبرة شرعاً، حيث جعلوا لها شروطاً تميزها عن المصلحة الملغاة، وهي على النحو التالي:

الأول: ألا تكون المصلحة مصادمة لنص أو إجماع[1].

الثاني: أن تعود على مقاصد الشريعة بالحفظ والصيانة[2].

الثالث: ألا تكون المصلحة في الأحكام التي لا تتغير، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود، والمقدرات الشرعية، ويدخل في ذلك الأحكام المنصوص عليها، والمجمع عليها، وما لا يجوز فيه الاجتهاد[3].

الرابع: ألا تعارضها مصلحة أرجح منها أو مساوية لها، وألا يستلزم من العمل بها مفسدة أرجح منها أو مساوية لها[4].

قال ابن القيم: (فالأعمال إما أن تشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة، وإما أن تشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة، وإما أن تستوي مصلحتها ومفسدتها.

فهذه أقسام خمسة: منها أربعة تأتي بها الشرائع:

فتأتي بما مصلحته خالصة أو راجحة آمرة به أو مقتضية له. وما مفسدته خالصة أو راجحة فحكمها فيه النهي عنه وطلب إعدامه.

فتأتي بتحصيل المصلحة الخالصة والراجحة أو تكميلها بحسب الإمكان، وتعطيل المفسدة الخالصة أو الراجحة أو تقليلها بحسب الإمكان.

فمدار الشرائع والديانات على هذه الأقسام الأربعة)[5].

---

(١) انظر: "المصالح المرسلة"، للشنقيطي (ص٢١)، و"مذكرة في أصول الفقه"، للشنقيطي (ص١٧٠).
(٢) انظر: "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١١/ ٣٤٣).
(٣) انظر: "إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان"، لابن القيم (١/ ٣٣٠، ٣٣١).
(٤) انظر: "المصالح المرسلة"، للشنقيطي (ص٢١).
(٥) "مفتاح دار السعادة"، لابن القيم (٢/ ١٤).

المطلب الخامس: موقف دعاة الاتجاه العقلاني من المصلحة:

لقد وقف بعض دعاة هذا الاتجاه من المصلحة موقف الغلو فيها، إلى درجة تقديمها على النصوص الشرعية عند توهم التعارض، وهم في ذلك يعتمدون -فيما رأيت من كتاباتهم- على ما فهموه من رأي نجم الدين الطوفي(1)، حيث يرى أن

(1) هو: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد، الطوفي الصرصري ثم البغدادي، الفقيه الأصولي، نجم الدين أبو الربيع: ولد سنة بضع وسبعين وستمائة بقرية " طوفى " من أعمال " صرصر " وحفظ بها " مختصر الخرقي " في الفقه، و" اللمع " في النحو لابن جني. وتردد إلى صرصر. وقرأ الفقه بها على الشيخ زين الدين علي بن محمد الصرصري الحنبلي النحوي، ويعرف بـ"ابن البوقي" . ثم دخل بغداد سنة ٦٩١هـ،فحفظ المحرر في الفقه، وقرأ العربية والتصريف على علماء بغداد، وسمع الحديث من الرشيد بن أبي القاسم، وإسماعيل بن الطبال، والمفيد عبد الرحمن بن سليمان الحراني، والمحدث أبي بكر القلانسي وغيرهم. ولقي ابن تيمية في الشام، وتنقل في مدن عدة، ومن تصانيفه: " مختصر الروضة " في أصول الفقه، وشرحه في ثلاثة مجلدات، " مختصر الحاصل " في أصول الفقه، " القواعد الكبرى " ، " شرح أربعين النووي " وغيرها كثير. وكان مع ذلك كله شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة، حتى إنه قال في نفسه: (حنبلي رافضي أشعري. . . هذه أحد العبر)، ووجد له في الرفض قصائد، وهو يلوح في كثير من تصانيفه، حتى إنه صنف كتاباً سماه " العذاب الواصب على أرواح النواصب " .

-ويقول ابن رجب - ومن دسائسه الخبيثة: أنه قال في شرح الأربعين للنووي: اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء: تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك: عمر بن الخطاب. . . - قال ابن رجب - فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن: أن أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - هو الذي أضل الأمة، قصداً منه وتعمداً. ولقد كذب في ذلك وفجر.

وقد كان الطوفي أقام بـ"المدينة النبوية" مدة يصحب الرافضة: السكاكيني المعتزلي، ويجتمعان على ضلالتهما، وقد هتكه الله، وعجل الانتقام منه بالديار المصرية.

قال تاج الدين أحمد القيسي في حق الطوفي: قدم علينا - يعني الديار المصرية - في زيٍّ أهل الفقر، وأقام على ذلك مدة، ثم تقدم عند الحنابلة، وتولى الإعادة في بعض مدارسهم، وصار له ذكر بينهم. وكان يشارك في علوم، ويرجع إلى ذكاء وتحقيق، وسكون نفس، إلا أنه كان قليل النقل والحفظ، وخصوصاً للنحو على مشاركة فيه، واشتهر عنه الرفض، والوقوع في أبي بكر وابنته عائشة رضي الله عنها، وفي غيرهما من جملة الصحابة رضي الله عنهم، وظهر له في هذا المعنى=

المصلحة المرسلة حجة مطلقاً، ودليل شرعي مستقل، بل تقدم على النص والإجماع عند التعارض، وهذا رأي شاذٌّ صرَّح به الطوفي في شرحه للأربعين النووية[1].

حيث أعلن ذلك في شرحه "للأربعين النووية"، بقوله: (ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم-يقصد سائر النصوص- يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة وألاَّ يكون)[2].

ويقول في موطن آخر بعد أن تحدث عن تقسيم الأدلة: (. . . وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي: النص

=أشعار بخطه، نقلها عنه بعض من كان يصحبه ويظهر موافقة له، فرفع أمر ذلك إلى قاضي قضاة الحنابلة "سعد الدين الحارثي"، وقامت عليه بذلك البينة، فتقدم إلى بعض نوابه بضربه وتعزيزه وإشهاره، وطيف به، ونودي عليه بذلك، وصرف عن جميع ما كان بيده من المدارس، وحبس أياماً، ثم أطلق. فخرج من حينه مسافراً، فبلغ إلى "قوص" من صعيد مصر، وأقام بها مدة، ثم حج سنة أربع عشرة. وجاور سنة خمس عشرة. ثم حج، ثم نزل إلى الشام إلى الأرض المقدسة، فأدركه الأجل في بلد الخليل عليه السلام في شهر رجب سنة ست عشرة وسبعمائة.

قلت-أي ابن رجب-: وقد ذكره بعض شيوخنا عمن حدثه عن آخر: أنه أظهر له التوبة وهو محبوس. وهذا من تقيته ونفاقه؛ فإنه في آخر عمره لما جاور بالمدينة كان يجتمع هو والسكاكيني شيخ الرافضة، ويصحبه. ونظم في ذلك ما يتضمن السب لأبي بكر الصديق رضي الله عنه. وقد ذكر ذلك عنه شيخنا المطري، حافظ المدينة ومؤرخها. وكان قد صحبه بالمدينة، وكان الطوفي بعد سجنه قد نفي إلى الشام، فلم يمكنه الدخول إليها؛ لأنه كان قد هجا أهلها وسبهم، فخشي منهم، فسار إلى دمياط، فأقام بها مدة، ثم توجه إلى الصعيد. وقال الإمام الذهبي عنه: يقال إنه رجع عن الرفض. انظر: "ذيل طبقات الحنابلة"، لابن رجب الحنبلي (ص٣٢٩-٣٣١) بتصرف، و"الدرر الكامنة في المائة الثامنة"، لابن حجر (٢/ ٢٩٥-٣٠٠)، ومقدمة "شرح مختصر الخرقي"، تحقيق: د. عبد المحسن التركي(ص٣٣-٣٨).

(١) شرح الأربعين نووية للطوفي، ملحق بكتاب "المصلحة في التشريع الإسلامي"، لمصطفى زيد (ص٢٠٩-٢٤٠).

(٢) المصدر السابق (ص٢٣٣).

والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار"[(١)]، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان)[(٢)].

وقد ابتهج الشيخ "محمد رشيد رضا" بشذوذ الطوفي في هذه المسألة، وموافقة ذلك لما يراه، حيث يقول: (وقد طبعت في هذه الأيام مجموعة رسائل في الأصول لبعض أئمة الشافعية والحنابلة والظاهرية منها: رسالة للإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦هـ، تكلم فيها عن المصلحة بما لم نَرَ مثله لغيره من الفقهاء)[(٣)].

ويقول في موطنٍ آخر مقعِّداً لمسألة تقديم المصلحة على النص بإطلاق: (كتبنا في بعض أجزاء المجلدين الثالث والرابع فصولاً عنوانها: "محاورات المصلح والمقلد" بيَّنا فيها طريق الوحدة الإسلامية، وجمع كلمة المسلمين المختلفين في المذاهب على الحق الذي أمرهم الله أن يقيموه ولا يتفرقوا فيه، ومما بيَّناه فيها أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية - وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات- مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة "درء المفاسد وحفظ المصالح أو جلبها"، واستشهدنا على ذلك بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحياناً لأجل المصلحة، فدل ذلك على أنها تقدم على النص)[(٤)].

بل يقول عبد المنعم النمر - عن رأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص-: (هذا الذي صرح به الطوفي قد مارسه الصحابة والتابعون عمليًّا في حياتهم، وكل

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في "مسنده"، في مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، برقم (٢٧٧٥)، وابن ماجه في "سننه"، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، برقم (٢٣٣٨)، وكلاهما من رواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وصححه الألباني في "صحيح الجامع"، برقم (٧٥١٧).

(٢) شرح الأربعين نووية للطوفي، ملحق بكتاب "المصلحة في التشريع الإسلامي"، لمصطفى زيد (ص٢٠٩).

(٣) "مجلة المنار"، محمد رشيد رضا (٩/ ١٠/ ٧٢١).

(٤) "المصدر السابق (٩/ ١٠/ ٧٢١).

الفقهاء يقرون هذا، ويقررونه في كتبهم عند الكلام على اجتهاد الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم، فكانت الغرابة أن ينزعج بعضهم مما قرره الطوفي)[1].

وممن ذهب إلى الدعوة إلى تقديم المصالح على النصوص ويعد من أبرز المنادين إلى ذلك الدكتور "حسن الترابي"، حيث يقول في أثناء دعوته إلى وجوب تقديم المصلحة على النص: (ثم يلزم النظر إلى واقع التطبيق؛ لأن الفهم الذي يتبادر إليك من النصوص نظراً قد تلفيه عند التطبيق مؤدياً إلى حرج عظيم أو محدثاً من الآثار ما يأباه نص آخر أو مصلحة أخرى مقدرة في الدين، فلابد من النظر في الأسباب والعواقب والمصالح، ولا سيما في مجال الأحكام المتعلقة بالحياة العامة، حيث لا يغني المنهج التفسيري وحده، وحيث التطبيق وما يؤدي إليه -من- تصور أكمل للمصالح والمقاصد أمر لازم)[2].

ويستدل على ذلك بمواقف عمر - رضي الله عنه - من سهم المؤلفة قلوبهم، وإسقاط حد السرقة عام الرمادة، حيث يقول الترابي: (كان أشهر عهد تشريعي رعى مصالح الأمة العامة رعاية شاملة بعد عهد الرسول ﷺ هو عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ولئن لم يكن الإمام عمر قد اتخذ لنفسه منهجاً أصولياً معلناً في تشريعاته فإن لنا أن نستنبط من اجتهاداته المختلفة منهجاً أصولياً معلناً يتسم بالسعة والمرونة)[3].

وعلى هذا المنوال يسير الأستاذ "فهمي هويدي" الذي لا يجد أدنى غضاضة في التصريح بتقديم المصلحة على النص عند التعارض -بزعمه-، فيقول: (أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهية صادرة عن الذات العليّة، لا يملك الناس إزاءها إلا التلقي والامتثال، وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر، وله مصالح منشودة ينبغي أن تتحقق.

---

(١) "الاجتهاد"، لعبد المنعم النمر (ص١١١).
(٢) "تجديد أصول الفقه الإسلامي"، د. الترابي (ص٢٩).
(٣) المصدر السابق (ص١٧).

وعند أهل الأصول فإنه إذا لم تتوفر تلك الشروط أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة فلا محل للتطبيق في الأولى، وتغلَّب المصلحة على النص في الثانية)[١].

ويزعم هويدي في موطنٍ آخر: أن الثابت عند أغلب الفقهاء أن المصلحة تقدم على النص[٢].

وهكذا الحال عند الدكتور "راشد الغنوشي"، الذي يقول: (يمكن على أساس المصلحة تعليق نص ظني)[٣].

بل ذهب الدكتور "محمد عمارة" إلى أبعد من ذلك حيث دعا إلى نقض الإجماع إذا خالف المصلحة، حيث يقول: (فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت إذا كان متعلقاً بعلة غائبة تبدلت، أو بعادة تغيرت، أو بعرف تطور، إذا لم يعد محققاً للمقصد منه، وهو المصلحة، فلا بد من الاجتهاد فيه، ومعه، اجتهاداً يثمر حكماً جديداً، يحقق المقصد - المصلحة-)[٤].

ويعلل الشيخ "محمد الغزالي" سبب الدعوة إلى تقديم المصلحة في الأحكام الشرعية وخاصة منها المعاملات؛ بأن (القرآن الكريم رسم الخطوط العامة، وترك التفصيل في أمور كثيرة للنبي عليه الصلاة والسلام... حتى صاحب الرسالة فصل في الجزئيات فيما يتصل بالعبادات، ولكنه فيما وراء هذا ترك الأمر أيضاً للعموم الذي تستنكف العقول مداه على مر الأيام، وما هو الأنفع فيه)[٥].

---

(١) "حتى لا تكون فتنة"، فهمي هويدي (ص٨٨).
(٢) انظر: "القرآن والسلطان"، لفهمي هويدي (ص٣٩).
(٣) "الحريات العامة في الإسلام"، راشد الغنوشي (ص٢٤١).
(٤) انظر: "معالم المنهج الإسلامي"، د. محمد عمارة (ص١٠٣).
(٥) "كيف نتعامل مع القرآن"، محمد الغزالي (ص١٠٠).

وهكذا يتضح حقيقة ما يريده بعض دعاة هذا الاتجاه من الغلو في جانب المصلحة وتقديمها على سائر النصوص، هو في الواقع تحكيمٌ لما تُحَسِّنه عقولهم مما توهموه مصالح على النصوص الشرعية، ومن ثَمَّ فإن المصلحة المتجددة تصلح لنسخ الأحكام السابقة التي لا تتلاءم معها.

ويمكن إجمال مناقشتهم في هذا التصور بما يلي:

١ - تتضمن هذه الدعوة المبالغة في إطراء المصلحة وتقديمها على النص، وهذا ما لا يُسلَّم لأصحاب هذا الاتجاه؛ ذلك أن الشرع الحكيم جاء بمصالح العباد، وجاء بالطريق الذي يدلنا على ذلك، فجعل النصوص محققة للمصلحة ابتداءً؛ لأنها رحمة للعالمين، فالقرآن الكريم هدى ورحمة، فلو لم تحقق نصوصه المصلحة فكيف يكون هدى ورحمة، وكذلك الرسول ﷺ رحمة للعالمين؟ فلو لم تكن أحاديثه تحقق المصلحة والرحمة فكيف يكون النبي ﷺ رحمة للعالمين؟ فغاية النص وهدفه وحكمته هي المصلحة، ولا يقبل مطلقاً أن يقال إن مصلحة ما عارضت النص، فالنص هو عدلٌ كله ورحمة كله وحكمة كله ومصلحة كله لأنه من لدن رب الأرباب، فأي مصلحة تلك التي تعارض النص إلا إذا كانت نابعة من هوى أو مصدرها مزاج سقيم.

ألم يبين الله لنا أن كتابه هو الصراط المستقيم؟ وأن سنة نبيه هي البيان له؟ وأن من اتبع هذا النبي عليه الصلاة والسلام هُدِي إلى ذلك الصراط المستقيم؟

أفلا يقتضي هذا اتباع نصوصه ورفض الأهواء وعدم تحكيم العقول المخالفة لمقتضى تلك النصوص؟، كيف وقد جاءت هذه الشريعة بذم الأهواء، وذم التقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ، وجعلت المفارق للإجماع المشاق للرسول ﷺ متبعاً غير سبيل المؤمنين، أفلا يكفي كل ذلك للقطع بأن الهدى والخير والمصلحة والرحمة في اتباع هذه النصوص[1].

(١) انظر: "الثابت والشمول في الشريعة الإسلامية"، د. عابد السفياني (ص٥٠٠-٥٠١).

٢ - من الملاحظ أن نجم الدين الطوفي عند زعمه بتقديم المصلحة على النص عند توهم التعارض لم يضرب مثالاً واحداً يدلل فيه على وقوع مثل هذا التعارض[١]، كذلك من اتبعه من دعاة هذا الاتجاه لم يضربوا مثالاً واحداً يبينوا من خلاله صحة دعواهم بوجود شيء من التعارض بين أحد النصوص والمصلحة، وهذا بلا أدنى شك يوضح أن هذه الدعوى لا صحة لها؛ لأن ذلك التعارض أمرٌ متوهم تتصوره بعض العقول التي طرأ عليها شيء من الفساد.

٣ - أن الطوفي ومن سار على قوله يُقِرّون بأن النصوص الشرعية قد جاءت لتحقيق مصالح العباد، فكيف يدَّعون بعد ذلك إمكانية تعارض المصلحة مع النص؟!، فيلزمهم القول بأحد أمرين: إما أن النصوص الشرعية لم تأت بمصالح العباد وهذا بلا شك طعن في الدين وقصورٌ في الشريعة، وإما أن يقولوا بأن المصلحة التي تعارض النصوص الشرعية هي مصلحة ملغاة؛ لأن الشريعة أصلاً جاءت لتحقيق المصالح المعتبرة شرعاً.

٤ - أنَّ المصلحة وإن كانت مقصودة للشرع، إلا أن معرفتها وتبين كونها حقيقة عامة، من الأمور التي تتفاوت فيها الأنظار والاجتهادات، ولهذا قال المحققون بوجوب ضبطها بضوابط شرعية تجعل منها المصلحة المقصودة حقيقة لا وهماً، ومن هذه الضوابط -كما أسلفنا- ألاَّ تصادم نصاً شرعياً من كتابٍ أو سنة. وإذ لم تضبط بالضوابط الشرعية فقد خرجت عن ميدان الاعتبار إلى ميدانِ الإهمال؛ لأنها في تلك الحالة لا تتعدى كونها مصلحة متوهمة، أو جزئية، لا تقوى على معارضة الأدلة الأصلية، فضلاً عن تقدمها عليها[٢].

---

(١) انظر: "ابن حنبل"، محمد أبو زهرة (ص٣٥٩).

(٢) انظر: "محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته"، د. هزاع الغامدي (ص١٨٣).

٥ - إن بعض أصحاب هذا الاتجاه في تحريرهم للمصلحة نجدهم يَقْصِرُونها على مفهوم المنفعة والمصلحة الدنيوية فقط، بينما الشريعة جاءت بما هو أبعد من ذلك؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والتراب، بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده كنفع الإيمان والتوحيد والعدل والبر والتصدق والإحسان والأمانة والعفة والشجاعة والحلم والصبر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الأرحام...)[1].

٦ - إن دعوى التفريق بين العبادات والمعاملات، وأن العبادات توقيفية والمعاملات غير توقيفية، وأنها خاضعة للمصلحة؛ دعوى مخالفة للحق؛ ذلك أنه ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه[2]، لا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، وفي تقدير العقوبات قال ابن القيم: (إنَّ من شَرَعَ هذه الْعُقُوبَاتِ وَرَتَّبَهَا على أَسْبَابِهَا جِنْساً وَقَدْراً فَهُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَأَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ وَأَعْلَمُ الْعَالِمِينَ، وَمَنْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً وَعَلِمَ ما كان وما يَكُونُ وما لم يَكُنْ لو كان كَيْفَ كان يَكُونُ، وَأَحَاطَ عِلْمُهُ بِوُجُوهِ الْمَصَالِحِ دَقِيقِهَا وَجَلِيلِهَا وَخَفِيِّهَا وَظَاهِرِهَا ما يُمْكِنُ اطِّلَاعُ الْبَشَرِ عليه وما لَا يُمْكِنُهُمْ، وَلَيْسَتْ هذه التَّخْصِيصَاتُ وَالتَّقْدِيرَاتُ خَارِجَةً عن وُجُوهِ الْحِكَمِ وَالْغَايَاتِ الْمَحْمُودَةِ، كما أَنَّ التَّخْصِيصَاتِ وَالتَّقْدِيرَاتِ الْوَاقِعَةَ في خَلْقِهِ كَذَلِكَ فَهَذَا في خَلْقِهِ وَذَاكَ في أَمْرِهِ وَمَصْدَرُهُمَا جميعاً عن كَمَالِ عِلْمِهِ وَحِكْمَتِهِ وَوَضْعِهِ كُلَّ شيء في مَوْضِعِهِ الذي لَا يَلِيقُ بِهِ سِوَاهُ ولا يَتَقَاضَى إلاَّ إيَّاهُ، كما وَضَعَ قُوَّةَ الْبَصَرِ وَالنُّورِ لِلْبَاصِرِ في الْعَيْنِ،

---

(١) "مجموع الفتاوى"، لابن تيمية (١٩/ ٩٩).

(٢) انظر: "إعلام والموقعين"، لابن القيم (٢/ ٨٦)، و"الموافقات"، للشاطبي (٢/ ٣٦٩)، (٤/ ١٣١).

وَقُوَّةَ السَّمْعِ في الأذُنِ، وَقُوَّةَ الشَّمِّ في الْأَنْفِ، وَقُوَّةَ النُّطْقِ في اللِّسَانِ وَالشَّفَتَيْنِ، وَقُوَّةَ الْبَطْشِ في الْيَدِ، وَقُوَّةَ الْمَشْيِ في الرِّجْلِ، وَخَصَّ كُلَّ حَيَوَانٍ وَغَيْرِهِ بِمَا يَلِيقُ بِهِ وَيَحْسُنُ أَنْ يُعْطَاهُ من أَعْضَائِهِ وَهَيْئَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَقَدْرِهِ، فَشَمَلَ إِتْقَانُهُ وَإِحْكَامُهُ لِكُلِّ ما شَمَلَهُ خَلْقُهُ. . . وإذا كان سُبْحَانَهُ قد أَتْقَنَ خَلْقَهُ غَايَةَ الْإِتْقَانِ، وَأَحْكَمَهُ غَايَةَ الْإِحْكَامِ فَلأَنْ يَكُونَ أَمْرُهُ في غَايَةِ الْإِتْقَانِ وَالْإِحْكَامِ أَوْلَى وَأَحْرَى، وَمَنْ لم يَعْرِفْ ذلك مُفَصَّلاً لم يَسَعْهُ أَنْ يُنْكِرَهُ مُجْمَلاً، وَلَا يَكُونَ جَهْلُهُ بِحِكْمَةِ اللَّهِ في خَلْقِهِ وَأَمْرِهِ وَإِتْقَانِهِ كَذَلِكَ وَصُدُورِهِ عن مَحْضِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ مُسَوِّغاً له إِنْكَارَهُ)[1].

ومن مواضع الاتفاق بين العبادات والمعاملات أيضاً أنها جميعاً من أحكام الشريعة التي يجب الالتزام بها، ولا يجوز تبديلها ولا تعطيلها بل الواجب الانقياد لها؛ لأنها من عند الله تعالى.

٧ - ويلزم من هذا التفريق أن الله تارك عباده في معاملاتهم ليتدبروها بأنفسهم، وهذا معارض للنصوص المتكاثرة في الدلالة على وجوب التحاكم لله ولرسوله في كل شيء، قال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، والآية عامة، بل يصح أن يقال: إن القصد إلى المعاملات فيها أظهر؛ لأنها محل التشاجر غالباً. ولهذا كانت تقريرات أهل العلم ظاهرة في أن الأحكام بعمومها مبنية على الأصل المطرد شرعاً وهو أن (العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي)[2].

يزعم بعض دعاة هذا الاتجاه أن المصلحة تقدم على الإجماع؛ لأنها أقوى منه، وقد ساروا في ذلك على رأي الطوفي في تقديم المصلحة على سائر الأدلة المعتبرة

(١) "إعلام والموقعين"، لابن القيم (٢/ ١٢٠)

(٢) "الاعتصام"، للشاطبي (١/ ٦٣).

وعلى رأسها الإجماع[1]، ويستدل الطوفي على ضعف الإجماع أمام المصلحة بالإجماع ذاته، وهذا تناقض؛ إذ كيف يستدل بدليل ضَعَّفه، وحاول هدم أدلته، على قوة المصلحة، ومن ثم على ضعف الإجماع؟! فكأنه يقول: الإجماع ضعيف في مقابلة المصلحة التي صارت أقوى منه لدلالة الإجماع عليها. وهذا الكلام لا يستقيم[2].

أما استدلالهم بموقف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - من إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وإسقاط حد السرقة عام الرمادة وغيره فقد تقدم مناقشته.

(١) شرح الأربعين نووية للطوفي، ملحق بكتاب "المصلحة في التشريع الإسلامي"، لمصطفى زيد (ص٢٠٩-٢٤٠).

(٢) انظر: "ضوابط المصلحة"، لمحمد البوطي (ص٢١٢).



الفصل الثالث

الآثار المترتبة على هذه الدعوة

وفيه تسعة مباحث

المبحث الأول: إضعاف عالمية الإسلام.

المبحث الثاني: التكلّف في تأويل الأحكام الشرعية.

المبحث الثالث: إضعاف الثقة بشمولية الإسلام وهيمنته.

المبحث الرابع: تزهيد الأمة بعلمائها.

المبحث الخامس: مداهنة أصحاب الانحرافات، وتسلطهم على أهل الإصلاح.

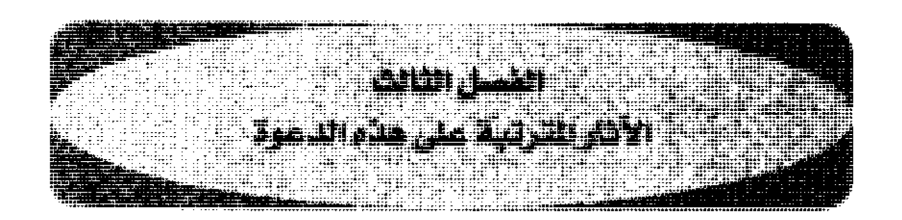
المبحث السادس: نشر ثقافة الانهزامية بين أفراد الأمـــة.

المبحث السابع: شرعنة بعض المبادئ الغربيـة.

المبحث الثامن: التهوين من النص.

المبحث التاسع: التهوين من عقيدة السلف.





ما توفي الرسول ﷺ إلا وقد كمل به الدين، وأتم الله به النعمة قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وعن ابن عباس - رضي الله عنهما -، أن رسول الله ﷺ خطب الناس في حجة الوداع، فقال: (. . . إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه)[1].

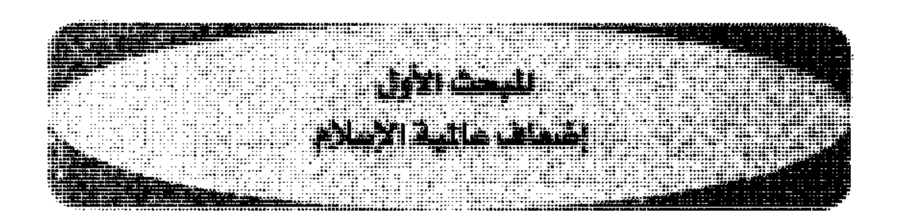
ولا شك في أن العاصم من الوقوع في مخالفة النبي ﷺ الالتزام بوصيته، وطاعته في الظاهر والباطن، وبقدر بُعْد المرء أو الجماعة عن هذا الضابط الذي حدَّه النبي المعصوم ﷺ بقدر وقوعه في المخالفة والفتنة قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

---

(١) أخرجه الحاكم في "مستدركه"، في كتاب العلم، برقم (٢٨٧)، وقد صححه الألباني في "صحيح الترغيب والترهيب"، برقم(٤٠).

فلم يكن دعاة الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في منأىً عن تلك الفتنة ؛ لبعدهم -على تفاوتٍ فيما بينهم - عن الالتزام بهذه الوصية النبوية ، وبقدر بعد أحدهم عنها بقدر شذوذه وشطحاته !

ولا شك في أن لهذه الدعوة التي يُنَادَى بها بين الفينة والأخرى سلبيات عديدة ، لعلي أذكر أهمها -في نظري- ، وهي على النحو التالي :



إن دعوة بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى إحلال روابط غير رابطة الدين كالقومية والوطنية وغيرها يضعف عالمية الإسلام، وأنه دعوة للناس كافة، كما أنه إضعاف لمبدأ الدولة الإسلامية التي تضم في كنفها جميع المسلمين مهما كانت قومياتهم وأجناسهم، فبدلاً من أن تكون الدولة الإسلامية تكون دولة وطنية غالبية أهلها مسلمون، ومن ثم تكون الموالاة والمعادة للوطنية لا للإسلام الذي يوجب الموالاة والمعاداة للمسلم في أي بقعة من هذا الكون الفسيح.

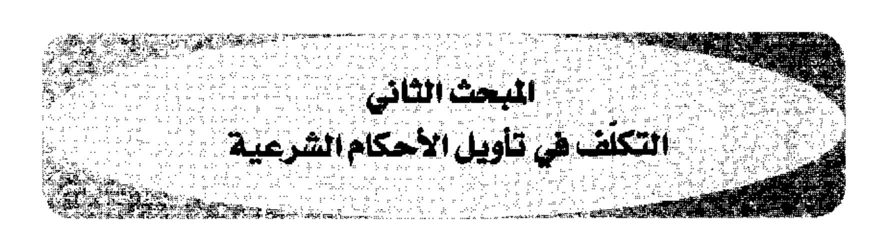
فهذا القبطي[1] "جمال أسعد عبد الملاك" يسجل شكره وتقديره إلى بعض رموز هذا الاتجاه، حيث يقول: (أنا أعلم أن الصديق جمال حسين ومجموعة الأساتذة

(١) أقباط؛ جمع قبطي، وهو اسم يدل على ساكني وادي النيل من المصريين. قبل دخول العرب المسلمين إلى مصر كانت كلمة "قبط" تدل على أهل مصر دون أن يكون للمعتقد الديني أثر على ذلك الاستخدام، إلا أنه بسبب كون المسيحية كانت الديانة السائدة بين المصريين وقت دخول العرب المسلمين مصر فقد اكتسب الاسم كذلك بعداً دينياً، كما أصبح في العصر الحديث يستخدم في الحديث اليومي، وكذلك في الخطاب الرسمي للدلالة على المسيحيين المصريين تحديداً. انظر: "الموسوعة الميسرة"، الندوة العالمية للشباب (٢/ ٥٨٣) وما بعدها.

الأفاضل الذين أحترمهم، أمثال الأستاذ فهمي هويدي، والدكتور كمال أبو المجد، والدكتور محمد عمارة، والأستاذ الغزالي، يمثلون اتجاهاً إسلامياً يسمى بالإسلام الحضاري، وقد سعدت بحوارٍ على مدى ساعات طويلة مع المفكر الأستاذ عادل حسين حول هذا الاتجاه، ولهذا الاتجاه أفكاره الموضوعية التي تُحترم، والتي تصلح أساساً للحوار، فهل لهذا الاتجاه حضور في الشارع الإسلامي، خاصة بين الجماعات الرافضة للأقباط وغير الأقباط)[1].

---

(١) " من يمثل الأقباط الدولة أم البابا " ، لجمال أسعد (ص١٣٩).



المبحث الثاني
التكلف في تأويل الأحكام الشرعية

ولعل السمة الأبرز في هذا الاتجاه، هي محاولة بعض أتباعه ليّ أعناق النصوص، والتحكم بدلالاتها؛ لموافقة قناعاتهم التي يحاولون تسويقها في المجتمع المسلم، كتأويلهم لكثيرٍ من النصوص الشرعية، وخاصة تلك التي تحدد علاقة المسلمين بالكفار سواء كانوا المسالمين منهم أو المحاربين؛ وهو ما يترتب عليه تحريف أحكام الجهاد في الإسلام، وأحكام أهل الذمة، والولاء والبراء وغيرها، وهو ما يجعل المجتمع المسلم عرضة لجميع أنواع الغزو الثقافي والأخلاقي.

لذلك نجد الأستاذ "فهمي هويدي" يبذل قصارى جهده لتوجيه الآيات الدالة على فضل المسلم على غيره توجيهاً يخدم توجهه في دعوته إلى المواطنة والمساواة بين المسلم وغيره، فيقول مثلاً عند كلامه على قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥]: (تتحدث هذه الآية عن الآخرة وليس الدنيا، فليس فيها دليل على عدم المساواة مع الكفار)[1].

(١) "جريدة الأهرام"، ١٧/ ٣/ ١٩٨٧م.

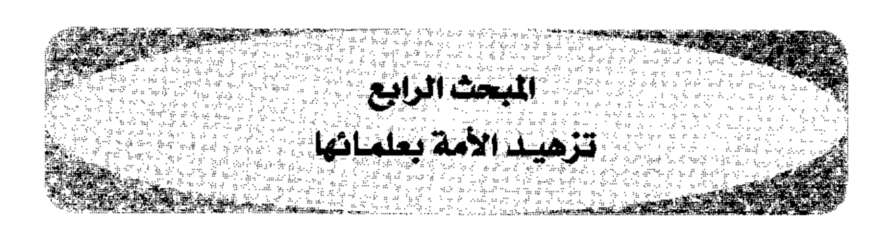
ويقول أيضاً: (إن التفرقة بين البشر فيما هو دنيوي حسب اعتقادهم أو جنسهم أو لونهم ليس من منهج القرآن في شيء، إذ القاعدة هي المساواة، والجميع في ديار الإسلام أمة واحدة... فضلاً عن أن الناس خلقوا من نفس واحدة بالتعبير القرآني)[1].

(١) "مواطنون لا ذميون"، فهمي هويدي (ص١٥٦).

المبحث الثالث
إضعاف الثقة بشمولية الإسلام وهيمنته

إن المراقب لما يطرحه أكثر دعاة هذا الاتجاه، يلحظ فيه إفقاد الإسلام لأهم خصائصه المتمثلة في كونه ديناً شاملاً جاء لقيادة الإنسانية في جانبيها الروحي والمادي، وتحويله لمجرد عقيدة في القلب دون أن يكون له تأثير في أن تدار حياة المسلمين السياسية والاقتصادية والاجتماعية انطلاقاً من تشريعاته، فمثلاً: ينادي كثير منهم بوجوب تطبيق النظام الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية، وبعضهم يردد في مقالاته وأطروحاته بوجوب مساواة المرأة بالرجل. . . إلخ.

ولا شك في أن مثل هذا الطرح - بغض النظر عن نية قائله ومقصده - يصب في مصلحة أعداء الإسلام؛ حيث يقصي الإسلام شيئاً فشيئاً عن الغاية منه وهي تعبيد الناس لرب العالمين في سائر مجالات الحياة.



المبحث الرابع
تزهيد الأمة بعلمائها

لقد قاد بعض رموز هذا الاتجاه حملة ضد كثير من العلماء، خاصة من كان منهم على منهج السلف الصالح، وبالأخص أولئك الذين قاموا بواجبهم في التحذير من هذا المسلك الحادث؛ حيث وصف بعض دعاة التجديد هؤلاء العلماء بالتحجر، والرجعية، والنصوصية. . . إلخ، ورددوا في شأنهم ما ردده التغريبيون من العلمانيين وغيرهم، فكانوا معهم في جبهة واحدة ضد أهل العلم والفضل.

وإن المتتبع لمسار هذه الدعوة ومجهودات أصحابها، يتأكد أن من أشد مفاسدها، هدم رموز العلم وأئمة الإسلام، وتشويه صورتهم الناصعة في أذهان الناشئة والأجيال الجديدة، وطمس أعينهم عن مطالعة كتبهم ومؤلفاتهم، ونزع الثقة فيهم، وهو ما يترتب عليه تلقي عامة المسلمين لأحكام دينهم عمّن فقد أهلية العلم، وهذا تصديق لقول النبي ﷺ: (إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال، يستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون)[1].

(١) رواه البخاري في "صحيحه"، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس، برقم "٦٨٩٨" من رواية عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.



لقد بدا واضحاً من خلال أطروحات بعض أصحاب هذا الاتجاه المتكررة مسالمتهم لأصحاب الانحرافات الفكرية؛ فتارة يخلعون عليهم أوصاف المدح والثناء حتى يخالك أن المتحَدَّث عنه إمامٌ من أئمة المسلمين.

أما في حين حديثهم عن أئمة السلف الذين قاموا بما أوجبه الله تعالى عليهم من تبليغ هذا الدين، فتجد ألسنتهم حداداً عليهم، يصفونهم بكل رزيةٍ فهم أهل الجمود والتحجر والرجعية والسطحية و... إلخ.

يقول الدكتور "مصطفى الشكعة" عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس: (كان إذا سُئل سؤالاً استغلقت عليه الإجابة، عمد إلى توبيخ السائل، فقد سأله رجلٌ عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف الاستواء؟ قال مالك: الاستواء معقول، والكيف مجهول، ولا أظنك إلا رجل سوء)[1].

---

(١) "إسلام بلا مذاهب"، مصطفى الشكعة (ص٣٨٣).

وفي محاولة للشيخ الغزالي في دفع ما كتبه أهل العلم حول ما وقع فيه من زلات تجاه السنة النبوية في كتابه " السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث " ، يقول بعبارات فيها شدةٌ عمن حاول رده إلى الحق من أهل العلم : (هل السلفية التي تزعمونها هي اتهام رجل بتكذيب السنة ؛ لأنه أوَّل حديثاً يُشعِرُ ظاهره بسوء مستقبل الإسلام .

أي تديّن هذا الذي تزعمونه ، وأي دعوة هذه التي تنشرون!

الحق أن هناك أناساً يشتغلون بالدعوة الإسلامية وفي قلوبهم غِلٌّ على العباد ، ورغبة في تكفيرهم ، أو إشاعة السوء عنهم ، غِلٌّ لا يكون إلا في قلوب الجبابرة والسفاحين ، وإن زعموا بألسنتهم أنهم أصحاب دين .

إن فقههم معدوم ، وتعلقهم إنما هو بالقشور والسطحيات)[1] .

---

(١) " هموم داعية " ، محمد الغزالي (ص١٥٣) .

المبحث السادس
نشر ثقافة الانهزامية بين أفراد الأمة

تحت وطأةِ الهوان والضعف التي تمر بها الأمة بدأ أصحاب هذا الاتجاه سلسلة التنازلات عن محكمات دينهم وشريعتهم؛ ولقد كان من أبرز صور الهزيمة النفسية التي تبناها أصحاب هذا الاتجاه، ما سطَّروه في كتبهم وأقوالهم، وحاولوا تربية المجتمع الإسلامي عليه، ومخاطبة العالم الغربي به دعوتهم إلى "التسامح الديني".

ولا شك في أن الإسلام دين التسامح وسماحته تشمل جميع مجالات الحياة الفردية والجماعية في معاملة المجتمع المسلم بعضهم مع بعض، أو في معاملة غير المسلمين في حالتي السلم والحرب.

بل إن الإسلام يدعو للتسامح حتى مع العدو المخالف في حالة الجدال بالتي هي أحسن، وبالحرب بعدم الاعتداء والتمثيل والغدر وبالتفريق بين المحارب وغيره؛ لكن أن يصبح التسامح ذريعة لتسويغ الباطل أو لتعليم الناس فنون الانهزامية، فهذا ما لم يقصد به في التسامح المشروع.

المبحث السابع
شرعنة بعض المبادئ الغربية

لقد حقق بعض دعاة هذا الاتجاه آمال لويس التاسع -ملك فرنسا- القائد الصليبي العجوز سجين المنصورة، عندما أشار في وثيقته إلى : (. . . "أنه لا سبيل إلى السيطرة على المسلمين عن طريق الحرب والقوة؛ وذلك بسبب عامل الجهاد في سبيل الله. . . وأن المعركة مع المسلمين يجب أن تبدأ أولاً من تزييف عقيدتهم التي تحمل طابع الجهاد والمقاومة، ولا بد من التفرقة بين العقيدة والشريعة. . . " .

ومن هنا بدأت معركة أطلق عليها التبشير والاستشراق، أو التغريب والغزو الثقافي .

لقد أنجز الأعداء عن طريق الكلمة ما عجز أجدادهم الصليبيون عن تحقيقه عن طريق السيف)[1] .

وقال زويمر : (إن تبشير المسلمين يجب أن يكون بواسطة رسول من أنفسهم ومن

---

(١) نقلاً عن "الإسلام في وجه التغريب" ، أنور الجندي (ص٥-١٢) .

بين صفوفهم؛ لأن الشجرة يجب أن يقطعها أحد أعضائها)[1].

لقد أنجز بعض دعاة الاتجاه العقلاني ما يريد الأعداء؛ حيث رددوا ما قاله أسلافهم من التغريبيين وأضرابهم تحت مزاعم التجديد، ومن ذلك:

١ - محاولاتهم في تطوير الدين، واعتماد العقل حاكماً يقدم على النصوص الشرعية.

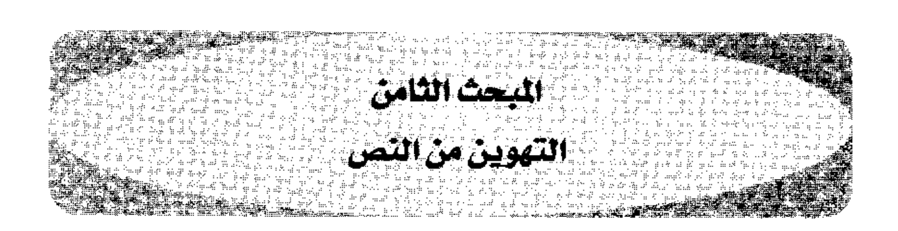
٢ - الفصل بين الفقه والشريعة، وزعم التجديد في العلوم المعيارية: كأصول الفقه، والحديث، والتفسير، مع متابعة الهجوم على السنة الشريفة والأحاديث النبوية.

٣ - عملهم على قصر الجهاد الذي شرعه الله تعالى على جهاد الدفع فقط؛ حتى لا يوصم الإسلام -بزعمهم- بمصادرة حريات الآخرين!

٤ - دعوتهم المبطنة إلى ما يدعو إليه العلمانيون كالديمقراطية، والوطنية، والمساواة بدون ضوابط.

---

(١) نقلاً عن "الغارة على العالم الإسلامي"، شاتيليه. ترجمة وتحقيق: محب الدين الخطيب (ص٨٠).



المبحث الثامن
التهوين من النص

لقد سعى كثيرٌ من دعاة هذا الاتجاه إلى التهوين من النصوص الشرعية؛ وذلك من خلال ما يلي:

١ - محاصرة النصوص الشرعية بهالة من القيود والمخصصات:

فالكاتب "فهمي هويدي" مثلاً يطالبنا بعدم المسارعة بالاستدلال بالنصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها، حتى ننظر بشأنها: هل هي تشريعية أم غير تشريعية؟ ثم ننظر إلى عللها والمصالح التي قامت عليها تلك الأحاديث، وهل المصلحة واردة في زمنٍ ومنتفية عن الزمن الآخر؟ وهل الإجراء أملته الضرورة في مرحلة ما؟[1].

إلى غير ذلك من الـمُخَصِّصَات المحدثة التي ينادي بعضهم بها، والتي تؤدي إلى إبطال العمل بكثير من التشريعات الإسلامية بدعوى أنها من السنن غير التشريعية،

---

(١) انظر: "مواطنون لا ذميون"، فهمي هويدي (ص١٧٨-١٨٠).

وأنها مؤقتة بزمن النبي ﷺ، ولم تكن تشريعاً عاماً[1].

٢ - **التشكيك والتأويل في التعامل مع النص:** فكل نصٍّ يتقاطع مع مقرراتهم العقلية يكون نصيبه التشكيك به، أو تكلف تأويله بما يتفق مع مسلماتهم، ومثال ذلك واضحٌ في تعامل المدرسة العقلية الحديثة التي تزعمها "محمد عبده"، وسار على نهجها دعاة الإصلاح العقلاني المعاصر، في تعاملهم مع الغيبيات، ونصوص الولاء والبراء وغيرها.

٣ - **غلوهم في الدعوة إلى الفهم المقاصدي للنص:** حتى لا تقف النصوص عقبة أمام مقرراتهم، لذلك دعا أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر إلى اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام، وأن تفهم النصوص وتأول على ضوء المقاصد الكبرى للإسلام[2]، وأن يحكم على الأخبار صحة وضعفاً لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما حسب موافقتها ومخالفتها للمقاصد.

يقول الدكتور "حسن الترابي": (ومن الدعاة من يؤثر ألا يلتزم بمنهج مقيد، بل يظل طليقاً ينتقي من الآراء ما يناسبه، ويتخذ من مصادر فكره وطرائقه حيث شاء في صفحات الكتب، ويعرض آراءه حسبما يتناسب مع الموقف في إطار الالتزام بالإسلام عامة.

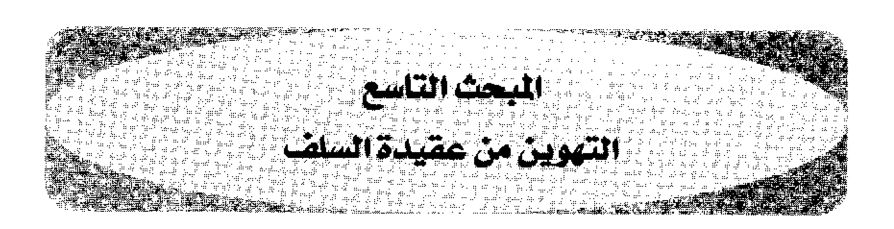
وبعض الدعاة يتخذ منهجاً واسعاً لا ينطلق إلا من روح الإسلام العامة، ومقاصد الدين الكلية)[3].

---

(١) انظر مثلاً على ذلك في كتاب "التدين المنقوص"، لفهمي هويدي (ص١٨٧)، حيث أبطل جملة من الأحكام؛ بسبب أنها غير تشريعية في نظره، و"السنة التشريعية وغير التشريعية"، لمحمد عمارة، ومحمد العوا، حيث قاما بتحجيم كثير من الأحكام الشرعية، والدعوة إلى الاجتهاد المعاصر فيها؛ بدعوى أنها من السنن غير التشريعية.

(٢) كـ(العدل، والحرية، والمساواة، والإنسانية... وغيرها) انظر: "تحليل العناصر المكونة للظاهرة الإسلامية بتونس"، للغنوشي (ص٧٨).

(٣) "تجديد أصول الفقه"، الترابي (ص١٠).



المبحث التاسع
التهوين من عقيدة السلف

يعد التهوين لمنهج سلف هذه الأمة من أبرز السمات لدى بعض أصحاب هذا الاتجاه، فتارة يصفون عقيدة السلف بالجمود والرجعية، وتارة أخرى بالتكفير والغلوّ.

يقول "فهمي هويدي": (تيارات تكفير المجتمع وجماعات الغلو والتشنج والهلوسة باسم الدين -يقصد بهم دعاة السلفية -، هؤلاء جميعاً لم يظهروا إلى الوجود إلا في المرحلة التي صودرت فيها حرية العمل الإسلامي الشرعي)[1].

ودأب الدكتور "أحمد كمال أبو المجد" في كتاباته على التقليل من شأن السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وانتقاد منهجهم، والزهد بعلمهم، والتنصل من أقوالهم واجتهاداتهم.

---

(١) "مجلة العربية"، العدد (٢٦٥)، (ص ٢٥-٢٦)، ونجده يسخر بشدة من أحد دعاة السلفية وهو "أبو إسحاق الحويني"؛ لاهتمامه بالسنة كما في "مجلة العربية"، العدد (٢٩٠)، (ص ٨٢-٨٦).

ومن ذلك على سبيل المثال قوله في الدعوة إلى التحديث والتوسع في باب الاجتهاد: (أما اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة. . . وتاريخ المسلمين منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا تاريخ أمة من البشر عامر بالخير والشر معاً، فإلى جوار أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، عاش أبو جهل وأبو لهب وأمية بن خلف، وإلى جانب العدل الذي قام عليه الحكم في أيام الخلافة الراشدة وجدنا من يصف الحاكم بأنه ظل الله في الأرض... وكما كان أصحاب النبي ﷺ أشداء على الكفار رحماء بينهم أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين، خلف من بعدهم خلف رجعوا كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض، وصار بأسهم بينهم أشد من بأسهم على عدوهم... تلك إذن أمم قد خلت لها ما كسبت ولنا -اليوم- ما كسبنا، والتراث تجارب، واجتهاد السلف سوابق، والحاضر لا يصلح له إلا اجتهاد جديد)[1].

ويصنف "أحمد كمال أبو المجد" عناصر الجمود التي أراد مواجهتها إلى أربعة تيارات معاصرة، ويجعل على رأسها "التيار المحافظ" الذي يعرِّف منهجه بأنه منهج السلف الذي هو: (التزام ما انتهى إليه الأولون من السلف من آراء ومواقف وأحكام؛ لا يُنكر جواز الاختيار بينها ولكنه يرى في تجاوزها تجاوزاً للإسلام وابتداعاً فيه، وفتحاً لأبواب الهوى وتحكيماً للمعقول في الشريعة، وقد جاءت حاكمة للناس لا محكومة بعقولهم وأهوائهم. . .)[2].

ويمتد رواق السخرية لدى أبو المجد ليصم دعاة السلفية بالحرفية والجمود، ويسخر منهم بقوله: (الشورى غائبة عن أكثر دول العالم الإسلامي، التقدم الاقتصادي ناقص جداً، التبعية تكاد تلف العالم الإسلامي: من أوله إلى آخره، الجهل ونسبة الأمية عالية

---

(١) "حوار لا مواجهة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص ٢٤٢).

(٢) "مجلة العربي"، مقال بعنوان "مواجهة مع عناصر الجمود في الفكر الإسلامي المعاصر"، العدد (٢٢٢)، الصادر في مايو ١٩٧٧م، (ص ١٦).

جداً، وتجد دعاة على المنابر لا تهتز في رأسهم شعرة للقمع ولا لغياب الشورى، ولا للتأخّر، ولا للتبعية، مشغولون بقضيتين: تقصير الثوب ومنع الموسيقى!

كنا في اجتماع للجنة محترمة تابعة لليونسكو، نناقش موضوع الموسيقى، علماء موسيقى أتوا من المغرب، ومن تونس، ومن ليبيا، ومن الأردن، ومن مصر، ومن سوريا، وإذا بشاب ملتح -بالمناسبة أنا دائماً أقسم اللحى قسمين: لحى ودية ولحى عدوانية- يدخل وبيده ورّقة كبيرة جداً قائلاً: أخرجوا أولادكم من المدارس التي تعلم الموسيقى، لماذا؟ من قال لك: إن الموسيقى حرام؟ غلبتني لغة السجع، فقلت له: يا سيدي الموسيقى حلال كالماء الزلال!...)[1].

ويحذر الدكتور "محمد عمارة" من مذهب السلف، ويصفه بقوله: (نحن في مواجهة خطر السلفية النصوصية)[2].

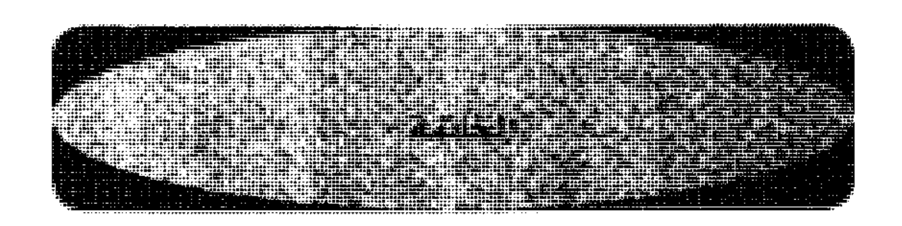
---

(١) "رؤية إسلامية معاصرة"، د. أحمد كمال أبو المجد (ص٣٤).

(٢) "نظرة جديدة إلى التراث"، د. محمد عمارة (ص١٣)، وانظر: "الإسلام والمستقبل"، د. محمد عمارة (ص٢٤٩).

الخاتمة





الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد:

ففي خاتمة هذا البحث يمكن إجمال أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث فيما يلي:

أولاً: أهم النتائج:

١ - كان موقف أهل السنة والجماعة من العقل وسطاً بين من جفا ومن غلا فيه، أما أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر فقد أعطوا العقل الأولوية في الحكم على الأشياء، وأظهروا دعوتهم تحت مسميات مقبولة، مثل التجديد الذي يعنون به التغيير والتبديل للأحكام الشرعية بغية مسايرة العصر، ونفي الشُّبَهِ التي تثار حول الإسلام وتصفه بالجمود والرجعية، وحقيقة ما ينادي به بعضهم من تجديد هو ابتداع، وإحداث في الدين بما ليس منه.

٢ - إن من القواسم المشتركة التي تجمع بين أصحاب هذا الاتجاه غلوهم في تقديم العقل، وقولهم بتقديمه على النقل عند توهم التعارض.

٣ - تباين أفراد هذا الاتجاه من حيث الغلو في العقل، فمنهم من قدمه على سائر النصوص، ومنهم من قدمه على أحاديث الآحاد فقط، ومنهم من قدمه في مواطن دون أخرى مع عدم وضع ضابطٍ لذلك إلا الاستحسان الذي يمليه عليه عقله.

٤ - لهذا الاتجاه جذور تتمثل في الاتجاه العقلاني لدى الفرق الكلامية القديمة، والتي تعد فرقة المعتزلة حاملة لوائه، بالإضافة إلى الاتجاه العقلاني في الفكر الأوربي.

٥ - مر الاتجاه العقلاني بمراحل عدة بدأت بوقت اتصال المسلمين بالحضارة الغربية عن طريق البعثات العلمية التي أعجبت بما عند الغرب، وحرصت على الأخذ من حضارته، ثم تلتها مرحلة أخرى ظهرت فيها الرغبة الجامحة إلى التقارب مع الفكر الغربي في كثير من آراء بعض المفكرين الإسلاميين خاصة بعد أن استفحل ما يسمى بالاستعمار[1] في بلاد المسلمين، ثم تلت ذلك القناعة بالأخذ عن الغرب والاقتداء به في تقديس العقل وتقديمه على غيره من مصادر المعرفة.

٦ - إن التعريف الجامع للتجديد لدى أهل السنة، هو: (إحياء وبعث ما اندرس من الدين، وتخليصه من البدع والمحدثات، والعمل على نشر الدين، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها).

٧ - صفة المجددية لدى أهل السنة مضبوطة بصفات يجب توافرها على من يَتَّصف بها، وهي: صحة عقيدته وسلامة منهجه، وأن يكون راسخاً في علوم الشريعة عموماً، والقدرة على تصور الواقع وفهم النوازل، وأن يعم نفعه أهل زمانه، وأن يكون عاملاً بعلمه.

---

(١) حرص المحتلون للبلاد الإسلامية على وصف احتلالهم بالاستعمار؛ كي يجد القبول لدى المسلمين، والأولى وصفه بالاستخراب؛ لأنه الوصف المطابق لممارساتهم العملية داخل الديار الإسلامية. انظر: "أساليب الغزو الفكري"، د. علي جريشة، ود. محمد الزيبق (ص١٥) وما بعدها.

٨ - إن الدعوة إلى التجديد عند الغربيين دعوة لها دوافعها المعقولة؛ وذلك للخروج على سطوة الكنيسة المحرفة ورجالها الذين مارسوا تجهيل المجتمع الغربي على مدى سنوات طويلة، وحاربوا كل ألوان العلم والتحضر، ومارسوا شتى وسائل الإذلال والاستعباد للناس تحت مسمى الدين.

٩ - تعد نظرية التطور الشاملة التي ظهرت في المجتمع الغربي والتي لا يخرج عن نطاقها دينٌ ولا غيره هي الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى التجديد المعاصر.

١٠- أثر نظرية التطور واضحة على بعض دعاة هذا الاتجاه، ويظهر ذلك جلياً في إنكار بعضهم لمعجزات النبي ﷺ وقصرها فقط على القرآن الكريم؛ بدعوى أن البشرية في تطور مستمر، وأن المعجزات التي جاء بها الأنبياء انتقلت طوراً فطوراً من محاكاة الحواس إلى محاكاة العقول.

١١ - إن الغاية لأكثر دعاة هذا الاتجاه من دعوى التجديد، هو دعوتهم إلى تجديد الدين على ضوء المعطيات العقلية الغربية، والتي بدورها تسعى إلى البعد عن الدين أو حصره في مجالات ضيقة تخالف شمولية الشرع.

١٢ - لقد استعان بعض دعاة هذا الاتجاه في مجال دعوتهم إلى فكرة التجديد بأدوات عدة كان لها دور فاعلٌ في نشر فكرة التجديد في المجتمع الغربي، وهي: (نسبية الحقيقة - ظاهرة النقد التاريخي - التسامح الديني).

١٣ - إن القواعد التي يتكئ عليها بعض دعاة هذا الاتجاه في معرض تسويغهم لأقوالهم، مثل: النظرة المقاصدية للنص، والرخصة، والمحكم والمتشابه، وقاعدة عموم البلوى في التخفيف، والاجتهاد، والمصلحة وغيرها، هي قواعد حادثة لا يعرف أهل الفقه وأصوله منها إلا الأسماء؛ ذلك لأن مرادهم من هذه القواعد يختلف تماماً عمَّا أراده أهل الاختصاص، بل تجد التباين الكبير فيما بينهم في تحديد المراد

من هذه القواعد، فمثلاً قضية الاجتهاد: عندما نرى بعضهم يدعو إلى الاجتهاد في الأصول والفروع وفق ضوابط مرعية – ثم نجدهم لا يحددون هذه الضوابط – نجد بعضهم الآخر يدعو إلى الاجتهاد الطليق عن كل قيدٍ وشرطٍ.

١٤ – إن مفهوم التيسير الذي نادى به بعض دعاة هذا الاتجاه يقصدون به توسيع دائرة الأقوال الفقهية لتشمل جميع فرق المبتدعة، ومن ثم عرضها على المفتي لينتقي منها ما يلائم الجمهور.

١٥ – الآثار الخطيرة المترتبة على هذه الدعوة، وأقرب مثالٍ على ذلك مناداة بعض دعاة هذا الاتجاه بالاجتهاد الطليق: بحيث يختار أي فرد من المسلمين من الأقوال الفقهية- ويضمون لها أقوال المذاهب المبتدعة – ما يناسبه بغض النظر عن الدليل، ومن ثم ربما لا أقول تجد في البلد الواحد بل قد تجد في البيت الواحد شرائع مختلفة وأحكاماً متباينة.

١٦ – عدم وضوح منهجهم في التلقي؛ فعندما نجد بعضهم يدعو إلى عدم التلقي إلا من الكتاب والسنة المتواترة فقط، أما أحاديث الآحاد فتوصد دونها الأبواب ولا يؤخذ منها اعتقاد حتى لو صح السند؛ بحجة أن العقائد لا تثبت بخبر الآحاد، نجدهم مع ذلك يتسارعون إلى الاستدلال لأقوالهم بكل دليلٍ وقعت أيديهم عليه حتى ولو كان حديثاً موضوعاً؟!

١٧ – إن الموقف العملي لدعاة هذا الاتجاه من أبواب الاعتقاد يظهر فيه الأمور التالية:

أ – أثر الخلل المنهجي في الجانب النظري عند أصحاب هذا الاتجاه، انعكس بصورة مباشرة عند بعضهم على تعاملهم مع أبواب الاعتقاد بالتأويل تارة، وبالإنكار تارة أخرى.

ب - الأثر الواضح لضغط الواقع فيما ذهب إليه بعض أصحاب هذا الاتجاه من آراء واجتهادات متعلقة بمسائل الاعتقاد، حتى أضحى السعي إلى التقريب والتوفيق بين مفاهيم الواقع المعاصر وبين المفاهيم الشرعية غاية لدى كثير منهم.

ت - وجود اضطراب وتذبذب وتردد سواءكان بين مجموع أصحاب هذا الاتجاه أو عند الواحد منهم، ولعل السبب في ذلك أنهم لا ينطلقون من منهجية واضحة المعالم ومتماسكة البناء، وإنما هي مواقف ورؤى تجاه بعض الأحكام والنصوص الشرعية.

ث - التباين الواضح بين متقدميهم ومتأخريهم؛ حيث نجد المتأخرين منهم مع الخطأ الواضح عند كثيرٍ منهم إلا أنهم من حيث الجملة أقرب لأهل السنة من المتقدمين؛ ولعل ذلك في تقديري راجعٌ إلى قرب بعض المتأخرين من السنة التي كان أكثر متقدميهم لا يتعاهدها.

١٨ - خطورة البعثات الدراسية في تغيير الأفكار والتوجهات؛ ويظهر ذلك جلياً في تبني رفاعة الطهطاوي، وأحمد خان وغيرهما فكرة تجديد الدين على النمط الغربي بعد تلك البعثات.

١٩ - أثر المناهج التعليمية في توجيه فكر الأمة، ويظهر ذلك جلياً في حرص الأعداء على توجيه هذه المناهج فيما يخدم مصالحهم، لذلك حرصوا على تعيين الشيخ محمد عبده رئيساً على لجنة مناهج الأزهر، فنتج عن ذلك أن أدخل فيها ما يريدونه باسم التجديد والتمدن ومواكبة العلوم العصرية. كما نلحظ أن أول عمل قام به رفاعة الطهطاوي بعد عودته من البعثة التي أرسل فيها أن وضع مؤلفات عُمِّمَ تدريسها على الطلاب والطالبات، وكان الهدف منها صقل ذهنية الجيل الجديد بما يُظَنُّ فيه مواكبة التمدن والمعاصرة.

٢٠- تأثر المدرسة الإصلاحية في البلاد العربية بالمدرسة الإصلاحية في الهند في قضايا عدة، من أهمها:

أ - اعتقادها بأن القرآن وحده هو الأساس لفهم الدين، أما الأحاديث فلا يقبل منها إلا ما يتفق مع نص القرآن وروحه.

ب - التأويلات الباطلة للنصوص الشرعية، والمسائل الغيبية من قبل أحمد خان ومدرسته، والتي يحاول بها تطويع النصوص لتوافق قيم الغرب ومفاهيمه.

ثانياً: التوصيات:

١ - إقامة الندوات والمؤتمرات لبيان جوانب الخلل في مثل هذه الدعوات من جهة، ومن جهة أخرى وضع الحلول المناسبة لنشر الدين الإسلامي الصحيح عبر الوسائل الحديثة لغرض صيانة المجتمع من كل فكرٍ دخيلٍ أو منهزمٍ، ولقطع الطريق على أصحاب الأفكار المشبوهة.

٢ - وضع بعض الموضوعات والمفردات لدارسي العلوم الشرعية؛ لبيان أهمية التجديد في الشريعة الإسلامية، مع ذكر أهم الشبه التي يتطرق إليها أدعياء التجديد بالمفهوم المنحرف ومناقشتها؛ حتى يُجْمَعُ لهم بين الثقة في الأحكام الشرعية من جهة، وتحصينهم من مزالق أهل الأهواء من جهة أخرى.

٣- ضرورة المناقشة والرد الموضوعي على أصحاب هذا الاتجاه في المنابر الإعلامية المناسبة لمن يملك القدرة العلمية والنفسية؛ لأن الوقت الحاضر أثبت أن للإعلام أثره البالغ في توجيه المجتمعات أكثر من غيره، فبعض دعاة الاتجاه العقلاني مع ضعف حصيلته العلمية واللغوية إلا أنه أستطاع أن يبث فكره في طول العالم الإسلامي وعرضه؛ وما ذاك إلا لأنه أحسن استغلال الثورة الإعلامية الجديدة.

٤ - تفعيل الاجتهاد الشرعي من قبل المؤهلين له في النوازل المستجدة، وخاصة

من قبل الهيئات والمجامع العلمية؛ لئلا يتصدى لذلك من ليس أهلاً، فإن من أسباب انتشار تلك الدعاوى تأخر المؤهلين علمياً عن النظر في النوازل وتصدر بعض دعاة هذا الاتجاه للحديث فيها، وهو ما جعل سواد الناس يلتف حولهم.

٥ - فتح باب التواصل مع أصحاب هذا الاتجاه، ومحاورتهم لكشف ما لديهم من شبهات، واستحضار أن غالبهم إن لم يكن جميعهم يريدون تقريب الإسلام وأحكامه إلى مجتمعات المسلمين وغير المسلمين، وبعضهم له تاريخ كبير في الدعوة إلى الله تعالى.

٦ - عند مناقشة أصحاب هذا الاتجاه يجب مراعاة آداب الحوار، ومناقشة الفكرة والرد عليها بحجج قوية، والبعد عن التجريح والتنقص الشخصي لذواتهم، لا سيما أن بعضهم له أياد بيضاء في الدفاع عن الإسلام وأهله.

٧ - محاولة دراسة تأثير بعض المؤسسات والمراكز المعنية بهذا الفكر، والمجلات التي تتبناه، مثل: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومجلة إسلامية المعرفة، ومجلة المسلم المعاصر وغيرها.

٨ - وضع الدراسات العلمية المفصلة لمعالجة هذه الأفكار في ضوء مذهب السلف.

٩ - حض بعض الباحثين المتخصصين لدراسة مدى أثر المراكز الاستشراقية والمستشرقين على طرح بعض دعاة هذا الاتجاه.

١٠ - حض بعض الباحثين المتخصصين لدراسة مدى العلاقة بين التغريبيين وبعض دعاة هذا الاتجاه.

١١ - العناية بجانب الدراسات العليا، وما يجب أن تؤديه لخدمة هذا الغرض، ألا وهو تصحيح المفاهيم والأفكار الخاطئة، ودفع الشبه والشكوك عن العقيدة الإسلامية،

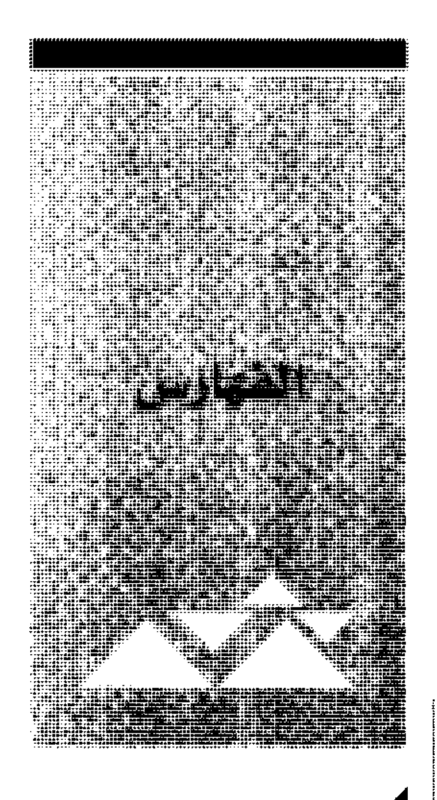
وتجليتها وإيضاحها، والوقوف أمام هجمات أعدائها، وبيان خطر الدراسات والآراء والأفكار العقلانية.

١٢ - لابد من تفرغ العلماء وطلاب العلم لمهماتهم الأساسية في استصلاح الفرد والأمة، وبُعْدهم عن مفضولات الأعمال التي تستفرغ طاقاتهم، وتعزلهم عن الناس، وقبل ذلك: البعد عن الشعارات، والعواطف غير الرشيدة، ومعالجة أدواء الأمة بالحكمة والإشفاق والحلم والصبر.

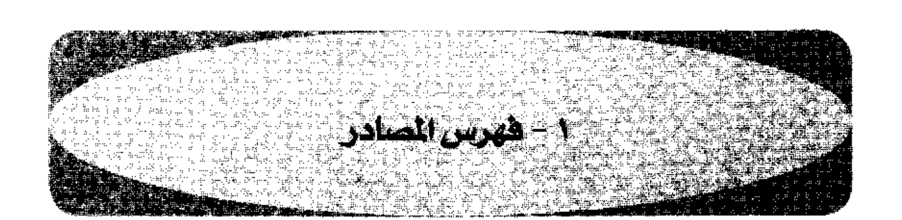
وأخيراً فلست أزعم الكمال ولا المقاربة، وحسبي أني بذلت جهدي واستفرغت طاقتي وأديت ما أرجو أن يكون معذرة لي عند الله تعالى في الخطأ الذي لا أنفيه عن نفسي وعملي.

فما يكون من صواب فمن الله وحده، وما يكن من خطأ فهو من نفسي والشيطان والله ورسوله وكتابه منه براء.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.


الفهارس





١ - فهرس المصادر

١ - الابتعاث إلى الخارج وقضايا الانتماء والاغتراب الحضاري . إبراهيم القعيد .

٢ - ابن حنبل . محمد أبو زهرة . دار الفكر العربي . القاهرة . الطبعة بدون . التاريخ بدون .

٣ - الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين عرض ونقد . د . سعيد بن عيضة الزهراني . رسالة دكتوراه . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . كلية أصول الدين . ١٤٢٠هـ .

٤ - الاتجاهات الحديثة في الإسلام . هـ - أ - ر - جيب . ترجمة : هاشم الحسيني . دار مكتبة الحياة . بيروت . الطبعة بدون . ١٩٨٢م .

٥ - الاتجاهات العقلانية الحديثة . د . ناصر العقل . دار الفضيلة . الرياض . ط١ . ١٤٢٢هـ .

٦ - اتجاهات الفكر المعاصر في مصر. د. حمد بن صادق الجمال. دار عالم الكتب. الرياض. ط ١. ١٤١٤هـ.

٧ - الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. د. محمد محمد حسين. دار الرسالة. مكة. ط٩. ١٤١٣هـ.

٨ - إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة. حمود التويجري.

٩ - آثار الحرب في الفقه الإسلامي. د. وهبة الزحيلي. دار الفكر. دمشق. ط٣. ١٤٠١هـ.

١٠ - أحاديث في الفتن والحوادث. محمد بن عبد الوهاب. دار القاسم. الرياض. ط١. ١٤١٦هـ.

١١ - الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر. حمود التويجري. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. بالرياض. ط٣ ١٤٠٣, ١هـ.

١٢ - أحكام أهل الذمة. ابن القيم. دار ابن حزم. بيروت. ط١. ١٤١٨هـ.

١٣ - أحوال الرجال. إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني. تحقيق: صبحي البدري السامرائي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١. ١٤٠٥هـ.

١٤ - أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها. عبد العزيز الربيعة. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة بدون. ١٣٩٩هـ.

١٥ - الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد. د. سعود العريفي. دار عالم الفوائد. مكة. ط١. ١٤١٩هـ.

١٦ - أدلة تحريم مصافحة المرأة الأجنبية. إسماعيل المقدم. دار الأرقم. ط٣. ١٤٠٤هـ.

١٧ - الأربعون النووية. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. دار النشر بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. التاريخ بدون.

١٨ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. الإمام الشوكاني. تحقيق: أحمد عزو عناية. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. ١٤١٩هـ.

١٩ - إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد. محمد الصنعاني. تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد. الدار السلفية. الكويت. ط١. ١٤٠٥هـ.

٢٠ - الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد. د. صالح الفوزان. دار ابن خزيمة. الرياض. ط٢. ١٤١٧هـ.

٢١ - أزمة الحوار الديني. جمال سلطان. دار الوطن. الرياض. الطبعة بدون. ١٤١٢هـ.

٢٢ - أساطير المعاصرين. أحمد عبد الرحمن. بيت الحكمة للدراسات والنشر والتوزيع. القاهرة. ط١. ١٤٠٩هـ.

٢٣ - الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار. لابن عبد البر. تحقيق: علي ناصف. نشر المجلس العلمي الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة. ١٣٩١هـ.

٢٤ - الاستشراق والمستشرقون. د. مصطفى السباعي. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. ١٩٧٩م.

٢٥ - الاستشراق والمستشرقون. سيد أحمد فرج. دار طويق. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.

٢٦ - الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم. د. مصطفى السباعي. المكتب الإسلامي. بيروت. ط بدون. العام بدون.

٢٧ - الاستقامة. لشيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. الأولى. ١٤٠٣هـ.

٢٨ - الاستيعاب في أسماء الأصحاب. للحافظ ابن عبد البر. بهامش الإصابة لابن حجر العسقلاني. دار العلوم الحديثة. ط١. ١٣٢٨هـ.

٢٩ - أسس التقدم عند مفكري الإسلام. د. فهمي جدعان. دار الشروق. الأردن. ط٣. ١٩٩٨م.

٣٠ - أسطورة تجسد الإله في المسيح. جون هك وآخرون. ترجمة: د. نبيل صبحي الطويل. مجلة الأمة. قطر. العدد الرابع. ١٤٠١هـ.

٣١ - إسلام أحد الزوجين ومدى تأثيره على عقد النكاح. عبد الله الجديع. مؤسسة الريان. مصر. ط١. العام بدون.

٣٢ - إسلام بلا مذاهب. مصطفى الشكعة. الدار المصرية اللبنانية. ط٦. ١٤٠٧هـ.

٣٣ - الإسلام دين الفطرة. عبد العزيز جاويش. الزهراء للإعلام العربي. ط١. ١٤٠٧هـ.

٣٤ - الإسلام دين الهداية والإصلاح. محمد فريد وجدي. راجعه وصححه: محمد زهري النجار. دار الجيل. بيروت. ط١. ١٤١١هـ.

٣٥ - الإسلام في وجه التغريب. أنور الجندي. دار الاعتصام. المكان بدون. ط١. ١٣٩٣هـ.

٣٦ - الإسلام وأصول الحكم. علي عبد الرازق. نقد وتعليق: ممدوح حقي. دار مكتبة الحياة. بيروت. الطبعة بدون. ١٩٧٨م.

٣٧ - الإسلام والحضارة الغربية. د. محمد محمد حسين. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٥. ١٤٠٥هـ.

٣٨ - الإسلام والطاقة المعطلة. محمد الغزالي. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٣٩ - الإسلام والفكر المادي. د. أحمد الشاعر. الحضارة العربية للنشر. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٩٧٦م.

٤٠ - الإسلام والفنون الجميلة. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٤١١هـ.

٤١ - الإسلام والمستقبل. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٤٠٥هـ.

٤٢ - الإسلام والوحدة القومية. د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط٢. ١٩٧٩م.

٤٣ - الإسلام والوحدة الوطنية. د. محمد عمارة. دار الهلال. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٣٩٩هـ.

٤٤ - الإسلام وقضايا العصر. د. محمد عمارة. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٤٥ - أشراط الساعة. عبد الله الغفيلي. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. الرياض. ط١. ١٤٢٢هـ.

٤٦ - الإصابة في تمييز الصحابة. لابن حجر العسقلاني. دار العلوم الحديثة. المكان بدون. ط١. ١٣٢٨هـ.

٤٧ - أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة. لمجموعة من العلماء. وزارة الشؤون الإسلامية. الرياض. ط١. ١٤٢١هـ.

٤٨ - أصول الفقه الإسلامي. د. وهبة الزحيلي. دار الفكر. دمشق. ط٢. ١٤١٥هـ.

٤٩ - أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله. د. عياض السلمي. مكتبة التدمرية. الرياض. ط٢. ١٤٢٧هـ.

٥٠ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين الشنقيطي. دار الفكر. بيروت. الطبعة بدون. ١٤١٥هـ.

٥١ - أضواء على الاستشراق والمستشرقون. محمد دياب. دار المنار. القاهرة. ط١. ١٤١٠هـ.

٥٢ - أضواء على السنة المحمدية. محمد أبو رية. دار المعارف. القاهرة. ط٥. العام بدون.

٥٣ - إعادة النظر في كتابات العصريين في ضوء الإسلام. أنور الجندي. دار الاعتصام. بيروت. ط١. العام بدون.

٥٤ - الاعتصام. لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. دار الفكر، المكان بدون، ط بدون، العام بدون.

٥٥ - الأعلام. للزركلي. دار العلم للملايين. ط٥. ١٩٨٠م.

٥٦ - إعلام الموقعين عن رب العالمين. لابن القيم الجوزية. تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. دار ابن الجوزي. الدمام. ط١. ١٤٢٣هـ.

٥٧ - أعلام وأصحاب وأقلام. أنور الجندي. دار نهضة مصر للطباعة. مصر. الطبعة بدون. العام بدون.

٥٨ - إعلان مبادئ. أحمد كمال أبو المجد. دار الشروق. القاهرة. ط٢. ١٤١٣هـ.

٥٩ - الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي. د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت. ط١. ١٩٧٣م.

٦٠ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت. ط١. ١٩٧٣م.

٦١ - أفكار ورجال. كرين برنت. ترجمة: محمود محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. مصر. ط١. ١٣٨٥هـ.

٦٢ - الأقباط والإسلام. د. محمد سليم العوا. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٦٣ - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. خير الدين التونسي. تحقيق: د. معن زيادة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. المكان بدون. ط٢. ١٤٠٥هـ.

٦٤ - إكمال المعلم شرح صحيح مسلم. للقاضي عياض. دار الوفاء. بيروت. ط٣. ١٤٢٥هـ.

٦٥ - ألف يهودي في التاريخ الحديث. يغال عيلام. ترجمة: عدنان أبو عمر. مؤسسة فلسطين للثقافة. فلسطين. ط١. ٢٠٠٦م.

٦٦ - أليس الصبح بقريب. محمد الطاهر بن عاشور. الشركة التونسية للتوزيع. تونس. الطبعة بدون. ١٣٨٧هـ.

٦٧ - الأمس والغد. سلامة موسى. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٦٨ - أنباه الغمر بأبناء العمر. لابن حجر العسقلاني. تحقيق: د. حسن حبشي. لجنة التراث الإسلامي. دمشق. ١٣٩١هـ.

٦٩ - الانحراف. د. عدنان علي النحوي. دار النحوي. السعودية. ط١. ١٤٢٢هـ.

٧٠ - إنسانية الإنسان. رالف بارتن بري. ترجمة: سلمى الجيوش. مؤسسة المعارف. بيروت. الطبعة بدون. ١٤٠٩هـ.

٧١ - الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة. لعبد الرحمن المعلمي. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. العام بدون.

٧٢ - الأنوار الكاشفة لما في كتاب العشماوى من الخطأ والتضليل والمجازفة. محمد متولي الشعراوي. مكتبة التراث الإسلامي. ط١. القاهرة. ٢٠٠٢م.

٧٣ - أوربا العصور الوسطى. د. سعيد عاشور. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط٦. ١٩٨٣م.

٧٤ - أوربا في مطلع العصر الحديث. د. عبد العزيز محمد. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ط٤. ١٩٨٢م.

٧٥ - أولويات الحركة الإسلامية. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١٢. ١٤١١هـ.

٧٦ - الإيمان . محمد نعيم ياسين . دار الوفاء . بيروت . ط٢ . ١٤٠٩هـ.

٧٧ - الإيمان والحياة . د . يوسف القرضاوي . مؤسسة الرسالة . بيروت . ط٩ . ١٤٠٣هـ.

٧٨ - أين الخطأ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد . عبد الله العلايلي . دار الجديد . بيروت . ط٢ . العام بدون .

٧٩ - البحر المحيط في أصول الفقه . لبدر الدين الزركشي . دار الكتب العلمية . بيروت . ط١ . ١٤٢١هـ.

٨٠ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع . محمد الشوكاني . دار المعرفة . بيروت . الطبعة بدون . العام بدون .

٨١ - بروتوكولات حكماء صهيون . ترجمة : عباس محمود العقاد . دار الكتاب العربي . بيروت . ط٧ . ١٤٠٤هـ.

٨٢ - بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز . الفيروز آبادي . المكتبة العلمية . بيروت . الطبعة بدون . العام بدون .

٨٣ - بلاغة القرآن . محمد الخضر حسين . تحقيق : علي الرضا التونسي . الطبعة بدون . العام بدون .

٨٤ - تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده . محمد رشيد رضا . دار المنار . مصر . ط١ . ١٣٥٠هـ.

٨٥ - التاريخ السري لاحتلال انجلترا . الفرد سكاونت بلنت . راجعه : محمد عبده . المركز العربي للبحث . مصر . ١٩٨١م .

٨٦ - تاريخ الفكر الحديث . لرونالد . ترجمة : أحمد الشيباني . دار القارئ الغربي . ط٢ . ١٤١٥هـ.

٨٧ - تاريخ الفلسفة الأغريقية . د . محمد غلاب . الدار بدون . المكان بدون . الطبعة بدون . العام بدون .

٨٨ - تاريخ الكنيسة . ليمور جون . ترجمة : عزرا مرجان . دار الثقافة . القاهرة . الطبعة بدون . ١٩٩٠م .

٨٩ - تاريخ أوربا الحديث والمعاصر . عبد الفتاح أبو عيلة . دار المريخ . الطبعة بدون . العام بدون .

٩٠ - تاريخ دمشق . لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي . تحقيق : محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري . دار الفكر . بيروت . ط بدون، ١٩٩٥م.

٩١ - تاريخ عصر النهضة . نور الدين حاطوم . دار الفكر . بيروت . الطبعة بدون . ١٩٨٥م .

٩٢ - تاريخ مختصر الدول . لغرغريوس المعروف بابن العبري . دار المسيرة . المكان بدون . ط١ . العام بدون .

٩٣ - تجديد أصول الفقه الإسلامي . د . حسن الترابي . دار الجيل . بيروت . ط١ . ١٤٠٠هـ.

٩٤ - تجديد الفكر الإسلامي . د . حسن الترابي . دار القرافي للنشر والتوزيع . المغرب . ط١ . العام بدون .

٩٥ - تجديد الفكر الإسلامي. عدنان أمامة. دار ابن الجوزي. الدمام. ط١ . ١٤٢٤هـ.

٩٦ - تجديد الفكر الديني في الإسلام. محمد إقبال. ترجمة: عباس محمود العقاد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. الطبعة بدون. ١٩٥٥هـ.

٩٧ - التجديد في أصول الفقه. شعبان محمد إسماعيل. دار السلام للنشر. مكة. الطبعة بدون. ١٤١٩هـ.

٩٨ - التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. دار سحنون للنشر والتوزيع. تونس. والطبعة بدون. ١٩٩٧م.

٩٩ - تحريم النرد والشطرنج. أبو بكر محمد الآجري. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

١٠٠ - التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه. د. عايض بن عبد الله الشهراني. كنوز أشبيليا. الرياض. ط١ . ١٤٢٩هـ.

١٠١ - تحليل العناصر المكونة للظاهرة الإسلامية في تونس. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

١٠٢ - التراث في ضوء العقل. د. محمد عمارة. دار الوحدة. بيروت. ط١ . ١٩٨٠م.

١٠٣ - التراث والمستقبل. د. محمد عمارة. دار الرشاد. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

١٠٤ - التصريح بما تواتر في نزول المسيح. الإمام المحدث محمد أنور شاه الكشميري الهندي. تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية. حلب. ط٤ . ١٤٠٢هـ.

١٠٥ - التطرف المسكوت عنه. د. ناصر الحنيني. دار الكتب المصرية. مصر. ط١. ١٤٢٩هـ.

١٠٦ - التطور العلماني. د. يوسف القرضاوي. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

١٠٧ - تطور الفكر السياسي، جورج سباين. ترجمة: حسن العروسي. دار المعارف. طبعة بدون. ١٩٦٤م.

١٠٨ - التطور والثبات في الحياة البشرية. محمد قطب. دار الشروق. القاهرة. ط٥. ١٤٠٣هـ.

١٠٩ - التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. محمد الغزالي. دار الكتب الحديثة. المكان بدون. ط٣. ١٣٨٤هـ.

١١٠ - تعليل الأحكام. محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٤٠١هـ.

١١١ - تغير الفتوى: (مفهومه - ضوابطه - تطبيقاته) في الفقه الإسلامي. عبد الله بن حمد الغطيميل.

١١٢ - تفسير الجواهر. طنطاوي جوهري. مكتبة مصطفى حلبي. دمشق. ط٢. العام بدون.

١١٣ - تفسير المراغي. لأحمد المراغي. دار الفكر. بيروت. ط٣. ١٣٩٤هـ.

١١٤ - تفسير المنار. محمد رشيد رضا. دار الفكر للطباعة. بيروت. ط٢. العام بدون.

١١٥ - التفسير والمفسرون. محمد حسين الذهبي. مكتبة وهبة. القاهرة. ط٦. ١٩٩٥م.

١١٦ - تكوين العقل الحديث. جون هرمان راندال. ترجمة: جورج طعمة. دار الثقافة. بيروت. الطبعة بدون. ١٣٨١هـ.

١١٧ - تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق: محمد بن عبد الرحمن القاسم. مطبعة الحكومة. ط١. ١٣٩٢هـ.

١١٨ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي. محمد عبد الكبير البكري. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب. الطبعة بدون. ١٣٨٧هـ.

١١٩ - توجيه النظر إلى أصول الأثر. طاهر الجزائري الدمشقي. تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. مكتبة المطبوعات الإسلامية. حلب. ط١. ١٤١٦هـ.

١٢٠ - توحيد الألوهية. محمد إبراهيم الحمد. دار ابن خزيمة. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.

١٢١ - التوضيح في حل غوامض التنقيح. عبيد الله البخاري الحنفي. تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة بدون. ١٤١٦هـ.

١٢٢ - تيارات الفكر الإسلامي. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. الطبعة بدون. ١٤١١هـ.

١٢٣ - الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية. د. عابد السفياني. مكتبة المنارة. مكة. ط١. ١٤٠٨هـ.

١٢٤ - ثقافة الضرار. جمال سلطان. دار الوطن. الرياض. ط١. ١٤١٣هـ.

١٢٥ - ثورة التراث. شاكر النابلسي. دار المناهل. المكان بدون. ط١. ١٤١١هـ.

١٢٦ - جامع بيان العلم وفضله. لابن عبد البر. تحقيق: زمرلي. دار ابن حزم. ط١. ٢٠٠٣م.

١٢٧ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤٠٨هـ.

١٢٨ - الجانب العاطفي في الإسلام. محمد الغزالي. دار الدعوة للطباعة والنشر. الإسكندرية. ط١. ١٤١٠هـ.

١٢٩ - الجماعات الوظيفية اليهودية نموذج تفسيري جديد. عبد الوهاب المسيري. دار الشروق. القاهرة. ط١. ٢٠٠٢م.

١٣٠ - جمال الدين الأفغاني. عبد الرحمن الرافعي. سلسلة أعلام العرب. دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة بدون. العام بدون.

١٣١ - جمال الدين الأفغاني. محمود أبو رية. دار المعارف. ط٢. العام بدون.

١٣٢ - الجهاد في الإسلام. محمد سعيد رمضان البوطي. الفكر المعاصر. بيروت. ط١. ١٩٩٣م.

١٣٣ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. لابن تيمية. تحقيق: د. علي حسن ناصر وآخرون. دار العاصمة. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.

١٣٤ - الحاوي الكبير. للمرداوي. دار الفكر. بيروت. الطبعة بدون. العام بدون.

١٣٥ - حتى لا تكون فتنة. فهمي هويدي. دار الشروق. مصر. ط٤. ١٤٢٤هـ.

١٣٦ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. للحافظ إسماعيل التيمي. دار الراية. الرياض. ط١. ١٤١١هـ.

١٣٧ - الحداثة في منظور إيماني. د. عدنان النحوي. دار النحوي. السعودية. ط٢. ١٤١٠هـ.

١٣٨ - الحركة الإسلامية في الدول العربية. د. عبد الله أبو عزة. دار القلم. الكويت. ط٢. ١٩٩٢م.

١٣٩ - الحريات العامة في الدولة الإسلامية. الغنوشي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط٢. ١٩٨٩م.

١٤٠ - حرية الفكر في الإسلام. عبد المتعال الصعيدي. دار الفكر العربي. بيروت. ط٢. العام بدون.

١٤١ - الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية. د. توفيق الواعي. دار الوفاء. المنصورة. ط١. ١٤٠٨هـ.

١٤٢ - حقيقة البدعة وأحكامها. سعيد بن ناصر الغامدي. مكتبة الرشد. الرياض. ط٣. ١٤١٩هـ.

١٤٣ - حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها. د. عبد الرحيم السلمي. مركز التأصيل للدراسات والبحوث. جدة. ط١. ٢٠٠٩م.

١٤٤ - الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية. عبد الجليل ضمرة. دار النفائس. الأردن. ط١. ١٤٢٦هـ.

١٤٥ - الحكم بغير ما أنزل الله: أحواله وأحكامه. د. عبد الرحمن المحمود. دار طيبة. الرياض. ط١. ١٤٢٠هـ.

١٤٦ - الحلال والحرام. د. يوسف القرضاوي. المكتب الإسلامي. بيروت. ط١٤. ١٤٠٥هـ.

١٤٧ - الحوادث والبدع. محمد الطرطوشي. تحقيق: محمد الطالبي. دار الأصفهاني. المكان بدون. العام بدون.

١٤٨ - حوار لا مواجهة. د. أحمد كمال أبو المجد. دار الشروق. القاهرة. ط٣. ٢٠٠٦م.

١٤٩ - حوارات في الإسلام الديمقراطي. د. حسن الترابي. دار الجديد. بيروت. ط١. ١٩٩٥م.

١٥٠ - خاطرات جمال الدين الأفغاني. محمد المخزومي. الأهلية للنشر. الأردن. الطبعة بدون. ٢٠٠٣م.

١٥١ - خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. سيد قطب. دار الشروق. القاهرة. ط٨. ١٤٠٣هـ.

١٥٢ - الخصائص العامة في الإسلام. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٣. ١٩٨٥م.

١٥٣ - خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. د. عبد المجيد النجار. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. ط٢. ١٩٩٣م.

١٥٤ - دائرة المعارف البريطانية. إشراف: بطرس البستاني. ١٢٣٤هـ.

١٥٥ - درء تعارض العقل والنقل. لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. الدار بدون، المكان بدون. ط بدون. السنة بدون.

١٥٦ - دراسات في السيرة النبوية. محمد سرور. دار الأرقم. برمنجهام. ط٣. ١٤٠٨هـ.

١٥٧ - دراسات في تاريخ العصور الوسطى. د. جوزيف نسيم. مؤسسة شباب الجامعة. القاهرة. الطبعة بدون. ١٩٨٣م.

١٥٨ - الدرر البهية في الرخص الشرعية: أحكامها وضوابطها. أسامة الصلابي. مكتبة الصحابة. المكان بدون. ط١. ١٤٢٤هـ.

١٥٩ - دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين. محمد الغزالي. دار الأنصار للطباعة. القاهرة. ط١. العام بدون.

١٦٠ - الدعاة والدعوة الإسلامية المعاصرة المنطلقة من مساجد دمشق. محمد حسن الحمصي. دار الرشيد. ١٩٩٧م.

١٦١ - دعوة التقريب بين الأديان. د. أحمد القاضي. دار ابن الجوزي. السعودية. ط١. ١٤٢٢هـ.

١٦٢ - الدعوة تستقبل قرنها الخامس عشر. محمد الغزالي. ذات السلاسل. المكان بدون. ط١. ١٤٠٠هـ.

١٦٣ - دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام. لمصطفى فوزي الغزال. دار طيبة. الرياض. ط١. ١٤٠٣هـ.

١٦٤ - الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطور الدين. عبد الفتاح محجوب. الدار بدون. البلد بدون. ط١. ١٩٩٦م.

١٦٥ - دلائل النبوة. لابن كثير. مكتبة القرآن للطبع. المكان بدون. ط١. ١٤١٩هـ.

١٦٦ - دور الجامعات في تحصيل الفقه. د. يوسف القرضاوي. الدار بدون. المكان بدون. العام بدون.

١٦٧ - دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين. مالك بن نبي. دار العلمية. بيروت. ط١. ١٣٩٢هـ.

١٦٨ - دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، عبد المجيد النجار. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. ط١. ١٤١٣هـ.

١٦٩ - الدولة الديمقراطية في الدولة السياسية والقانونية. منذر الشاوي. المجمع العلمي. المكان بدون. ط١. ١٤١٩هـ.

١٧٠ - الدولة في الإسلام. خالد محمد خالد. دار ثابت. المكان بدون. ط١. ١٤٠١هـ.

١٧١ - الديمقراطية ما لها وما عليها. محمد توهيل. دار الفلاح. الكويت. ط١. ٢٠٠٠م.

١٧٢ - الذخيرة. للعلامة القرافي. تحقيق: محمد حجي. دار الغرب. بيروت. ط١. ١٩٩٤م.

١٧٣ - رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ. د. أحمد كمال أبو المجد. دار الشروق. القاهرة. ط٢. ١٤١٣هـ.

١٧٤ - رأيهم في الإسلام حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً. لوك باربولسكو، فيليب كاردينال. بيروت. دار الساقي. ٢٠٠٢م.

١٧٥ - رجال الفكر في القاهرة. مرقص الرضوي. دار الهادي. القاهرة. ط١. ٢٠٠٣م.

١٧٦ - رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة. مجدي رياض. مؤسسة دار الكتاب الحديث. البلد بدون. ط١ . العام بدون.

١٧٧ - الرخص الشرعية: أحكامها وضوابطها. د. وهبة الزحيلي. دار الخير. بيروت. ط١ . ١٩٩٣م.

١٧٨ - الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية. د. عمر عبد الله كامل. دار ابن حزم. بيروت. ط١ . ١٤٢٠هـ.

١٧٩ - الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. جلال الدين السيوطي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١ . ١٤٠٣هـ.

١٨٠ - الردة ومحاكمة محمود محمد طه. المكاشفي طه الكباشي. دار الفكر. بيروت. ط١ . ١٤٠٨هـ.

١٨١ - رسائل الإصلاح. لمحمد خضر حسين. دار الإصلاح. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٤٠١هـ.

١٨٢ - الرسالة. للإمام محمد بن إدريس الشافعي. تحقيق: أحمد شاكر. المكتبة العلمية. بيروت. الطبعة بدون. العام بدون.

١٨٣ - رسالة التوحيد. محمد عبده. تحقيق: محمد عمارة. دار الشروق. بيروت. ط١ . ١٤١٤هـ.

١٨٤ - رسالة في التسامح. جون لوك. تعليق: عبد الرحمن بدوي. دار الغرب الإسلامي. المكان بدون. ط١ . ١٤٠١هـ.

١٨٥ - رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب. محمد عبد الله السلمان. مكتبة المعلا. الكويت. ط١ . ١٤٠٩هـ.

١٨٦ - رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث . د. محمد عمارة . دار الشروق . القاهرة . ط٢ . ١٩٨٨م .

١٨٧ - رفع الحرج في الشريعة الإسلامية . د. صالح بن حميد . إحياء التراث الإسلامي . المكان بدون . ط١ . ١٤٠٣هـ .

١٨٨ - رفع الملام عن الأئمة الأعلام . لابن تيمية . تحقيق : زهير الشاويش . المكتب الإسلامي . بيروت . ط٣ . ١٤١٢هـ .

١٨٩ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني . لأبي الفضل محمود الألوسي . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ط١ . العام بدون .

١٩٠ - الروض البسام بترتيب وتخريج فوائد تمام . جاسم الدوسري . دار البشائر الإسلامية . المكان بدون . ط١ . ١٤٠٨هـ .

١٩١ - روضة الناظر وجنة المناظر . لابن قدامة . تحقيق : عبد العزيز السعيد . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية . الرياض . ط٢ . ١٣٩٩هـ .

١٩٢ - زجر السفهاء عن تتبع رخص الفقهاء . جاسم الفهيد الدوسري . دار البشائر . بيروت . ط١ . ١٤١٣هـ .

١٩٣ - زعماء الإصلاح في العصر الحديث . أحمد أمين . مكتبة النهضة المصرية . مصر . ط٤ . ١٣٧٣هـ .

١٩٤ - الزهد . للإمام أحمد بن حنبل . تحقيق : عبد العلي عبد الحميد حامد . دار الريان للتراث . القاهرة . ط٢ . ١٤٠٨هـ .

١٩٥ - سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه . عبد الكريم الخطيب . دار الأصالة . المكان بدون . ط١ . ١٤٠٥هـ .

١٩٦ – سر تأخر العرب والمسلمين. محمد الغزالي. دار الريان للتراث. مصر. طبعة خاصة. العام بدون.

١٩٧ – سلامة موسى اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية. د. محمد عمارة. دار الصحوة للنشر والتوزيع. القاهرة. ط١. ١٩٩٥م.

١٩٨ – السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. عبد الجواد ياسين. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط٢. ٢٠٠٠م.

١٩٩ – السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهبية. د. محمد البوطي. دار الفكر للطباعة. بيروت. ط١. ١٤٢٨هـ.

٢٠٠ – السنة. لابن أبي عاصم. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط١. ١٤٠٠هـ.

٢٠١ – السنة التشريعية وغير التشريعية. د. محمد سليم العوا. مجلة المسلم المعاصر. بيروت. العدد الافتتاحي. ١٩٧٤م.

٢٠٢ – السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. محمد الغزالي. دار الشروق. القاهرة. ط١١. العام بدون.

٢٠٣ – السنة مصدر للمعرفة والحضارة. د. يوسف القرضاوي. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٤١٧هـ.

٢٠٤ – يوسف القرضاوي فقيه الدعاة وداعية الفقهاء. عصام تليمة. الدار الشامية للطباعة. ط١. ٢٠٠١م.

٢٠٥ – السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. د. مصطفى السباعي. دار الوراق. ط٤. ١٤٢٧هـ.

٢٠٦ - سنن ابن ماجه. لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر. بيروت. ط بدون، السنة بدون.

٢٠٧ - سنن أبي داود. لأبي داود السجستاني. دار الفكر، بيروت. ط بدون. السنة بدون.

٢٠٨ - سنن الترمذي. لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي. تحقيق: أحمد شاكر. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط بدون. السنة بدون.

٢٠٩ - سنن الدارمي. لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي. تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط١. ١٤٠٧هـ.

٢١٠ - سير أعلام النبلاء. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٩. ١٤١٣هـ.

٢١١ - شذرات الذهب. لعبد الحي بن أحمد الحنبلي. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط دار. دار ابن كثير. دمشق. ط١. ١٤٠٦هـ.

٢١٢ - شرح السنة. الحسن بن مسعود البغوي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. المكتب الإسلامي. بيروت. ط١. ١٤٠٣هـ.

٢١٣ - شرح العقيدة الطحاوية. علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١. ١٤٠٨هـ.

٢١٤ - شرح العقيدة الواسطية. محمد خليل هراس. اعتنى به: علوي السقاف. دار الهجرة. الرياض. ط٤. ١٤٢٢هـ.

٢١٥ - شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد بن عثيمين. دار الآثار. القاهرة. ط١. ١٤٢٣هـ.

٢١٦ - شرح الكوكب المنير. لابن النجار. تحقيق: د. محمد الزحيلي. جامعة أم القرى. مكة. ط٢. ١٤١٣هـ.

٢١٧ - شرح تنقيح الفصول. للقرافي. تحقيق: طه عبد الرؤف سعد. المكتبة الأزهرية. ط١. ١٣٩٣هـ.

٢١٨ - شرح مسلم. للنووي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط٢. ١٣٩٢هـ.

٢١٩ - شرح نخبة الفكر. لابن حجر. مكتب التوعية الإسلامية لإحياء التراث الإسلامي. بيروت. الطبعة بدون. ١٤١٠هـ.

٢٢٠ - شرف أصحاب الحديث. أبو بكر أحمد البغدادي. د. محمد سعيد خطي أوغلي. دار إحياء السنة النبوية. أنقرة. الطبعة بدون. العام بدون.

٢٢١ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى. للقاضي عياض. مكتبة التراث. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٣١٢هـ.

٢٢٢ - الشيخ عبد الله العلايلي والتجديد في الفكر المعاصر. فايز ترحيني. منشورات عويدات. بيروت. ط١. ١٩٨٥م.

٢٢٣ - الشيخ محمد الغزالي الموقع الفكري والمعارك الفكرية. د. محمد عمارة. دار الرشاد. المكان بدون. ١٤١٨هـ.

٢٢٤ - الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول. لأبي عبد الله أحمد بن مالك. الدار بدون. المكان بدون. ط٣. العام بدون.

٢٢٥ - الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٤. ١٤٠٥هـ.

٢٢٦ - صحيح ابن حبان. لأبي حاتم محمد بن حبان البستي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢. ١٤١٤هـ.

٢٢٧ - صحيح البخاري. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دار ابن كثير. بيروت. ط٣. ١٤٠٧هـ.

٢٢٨ - صحيح الترغيب والترهيب. المنذري. تحقيق: الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. ١٤٠٦هـ.

٢٢٩ - صحيح الجامع الصغير وزياداته الفتح الكبير. للشيخ الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. ١٣٩٩هـ.

٢٣٠ - صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت. ط بدون، السنة بدون.

٢٣١ - الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث. محمد كامل ظاهر. دار البيروني. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٩٩٤م.

٢٣٢ - صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. أحمد الحراني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٣. ١٣٩٧هـ.

٢٣٣ - الصفدية. لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. دار الفضيلة. الرياض. الطبعة بدون. ١٤٢١هـ.

٢٣٤ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. لابن القيم الجوزية. تحقيق: علي محمد الدخيل الله. دار العاصمة. الرياض. ط٣. ١٤١٨هـ.

٢٣٥ - صون المنطق عن فني المنطق والكلام. لأبي بكر جلال الدين السيوطي. تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرازق. إحياء التراث الإسلامي. الطبعة بدون. ١٣٩٠هـ.

٢٣٦ – ضعفاء العقيلي . لأبي جعفر محمد بن عمر العقيلي . تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي . دار المكتبة العلمية . بيروت . ط١ . ١٤٠٤هـ.

٢٣٧ – ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية . د. محمد البوطي . مؤسسة الرسالة . بيروت . ط٥ . العام بدون .

٢٣٨ – طارق البشري القاضي المفكر . إبراهيم البيومي وآخرون . دار الشروق . القاهرة . ط١ . ١٤٢٠هـ.

٢٣٩ – طبقات الأطباء والحكماء . أبو داود سليمان الأندلسي . تحقيق : فؤاد سيد . المعهد الفرنسي . القاهرة . الطبعة بدون . ١٩٥٥م .

٢٤٠ – طبقات الشافعية الكبرى . لتاج الدين السبكي . تحقيق : محمود الطناحي ، وعبد الفتاح الحلو . دار إحياء الكتب العربية . المكان بدون . الطبعة بدون . العام بدون .

٢٤١ – طرح التثريب في شرح التقريب . زين الدين العراقي . تحقيق : عبد القادر محمد علي . دار الكتب العلمية . بيروت . ٢٠٠٠م .

٢٤٢ – طرق الكشف عن مقاصد الشريعة . نعمان جغيم . دار النفائس . المكان بدون . ط١ . ١٤٢٢هـ.

٢٤٣ – طريق الهجرتين وباب السعادتين . لابن القيم . تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر . دار الكتب العلمية . بيروت . ط٢ . ١٤١٤هـ.

٢٤٤ – ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي . د. سفر الحوالي . مكتب الطيب . القاهرة . ط٢ . ١٤١٨هـ.

٢٤٥ – ظاهرة اليسار الإسلامي . محسن الميلي . مطبعة تونس . قرطاج . ط٢ . العام بدون .

٢٤٦ – عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي. لابن العربي المالكي. دار الكتاب العربي. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٢٤٧ – عالم الملائكة الأبرار. د. عمر الأشقر. دار النفائس. المكان بدون. ط١٣. ١٤٢٥هـ.

٢٤٨ – العبادة في الإسلام. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٦. ١٣٩٩هـ.

٢٤٩ – العرب والتحدي. د. محمد عمارة. المجلس الوطني للثقافة والفنون. الكويت. الطبعة بدون. ١٤٠٠هـ.

٢٥٠ – العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب. محمد الناصر. مكتبة الكوثر. الرياض. ط٢. ١٤٢٢هـ.

٢٥١ – العصريون معتزلة اليوم. يوسف كمال. دار الوفاء. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٤٠٠هـ.

٢٥٢ – العقلانية. جون كوتنغها. ترجمة: محمود الهاشمي. مركز الإنماء الحضاري. حلب. ط١. ١٩٩٧م.

٢٥٣ – العقلانية هداية أم غواية. عبد السلام بسيوني. دار الوفاء. المنصورة. ط١. ١٤١٢هـ.

٢٥٤ – العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون. علي الحلبي. المدينة. ط١. ١٤١٣هـ.

٢٥٥ – عقيدة التوحيد في القرآن الكريم. د. محمد ملكاوي. دار ابن تيمية، الرياض. ط١. ١٤٠٥هـ.

٢٥٦ - العقيدة الصحيحة وما يضادها ونواقض الإسلام. الشيخ ابن باز. دار زمزم. الرياض. ط١. ١٤١٤هـ.

٢٥٧ - عقيدة المسلم. محمد الغزالي. دار القلم. الكويت. ط٣. ١٤٠٣هـ.

٢٥٨ - عقيدة أهل الإسلام في نزول عيسى عليه السلام. عبد الله الغماري. مطبعة مختار. القاهرة. الطبعة بدون. العام بدون.

٢٥٩ - العقيدة والشريعة في الإسلام. جولدزيهر. ترجمة: علية محمد يوسف وآخرون. دار الرائد العربي. الطبعة بدون. ١٣٦٦هـ.

٢٦٠ - العلمانية. محمد مهدي شمس الدين. المؤسسة الدولية للدراسات والنشر. لبنان. ط٣. ١٤١٦هـ.

٢٦١ - العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب. زكريا فايد. الزهراء للإعلام العربي. ط١. ١٤٠٨هـ.

٢٦٢ - العلمانية والممانعة الإسلامية. علي العميم. دار الساقي. المكان بدون. ط١. ١٤١٩هـ.

٢٦٣ - العلمانية ونشأتها. د. سفر الحوالي. مكتبة الطيب. القاهرة. ط٢. ١٤٢٠هـ.

٢٦٤ - عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية. مسلم الدوسري. مكتبة الرشد. الرياض. ط١. ١٤٢٠هـ.

٢٦٥ - العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. لابن الوزير اليمني. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٤١٢هـ.

٢٦٦ - عوامل السعة والمرونة في الشريعة. د. يوسف القرضاوي. دار الصحوة. القاهرة. ط١. ١٩٨٥م.

٢٦٧ - عون المعبود شرح سنن أبي داود. لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. دار الكتب. بيروت. ط١. ١٤١٠هـ.

٢٦٨ - الغارة على العالم الإسلامي. شاتليه. ترجمة: محب الدين الخطيب. الدار السعودية. السعودية. ط٣. ١٤٠٠هـ.

٢٦٩ - الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام. عبد الستار فتح الله. ضمن بحوث مقدمة للمؤتمر الإسلامي للفقه لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. ١٣٩٦هـ.

٢٧٠ - الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة. عبد الرحمن اللويحق. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة بدون. ١٤١٣هـ.

٢٧١ - الفتاوى السعدية. الشيخ عبد الرحمن السعدي. الدار السعيدية. الطبعة بدون. ١٤٠٣هـ.

٢٧٢ - فتاوى المرأة المسلمة. د. يوسف القرضاوي. دار الضياء. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٤٠٨هـ.

٢٧٣ - الفتاوى بين الانضباط والتسيب. د. يوسف القرضاوي. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. ١٤١٥هـ.

٢٧٤ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري. لابن حجر. تحقيق وإشراف: الشيخ ابن باز. إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. العام بدون.

٢٧٥ - فتوى غير المسلمين في المجتمع المسلم. د. يوسف القرضاوي. الدار بدون. المكان بدون. العام بدون.

٢٧٦ - فضائح الباطنية. لأبي حامد الغزالي. حققه: محمد علي قطب. المكتبة العصرية. بيروت. ط١ . ١٤٢١هـ.

٢٧٧ - الفقه الإسلامي بين التجديد والأصالة. د. يوسف القرضاوي. مكتبة وهبة. القاهرة. ط٢. ١٤٢٧هـ.

٢٧٨ - فقه التدين. عبد المجيد النجار. رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية. قطر. ط١. ١٤١٠هـ.

٢٧٩ - فقه السيرة. محمد الغزالي. دار الريان. القاهرة. ط١. ١٤٠٧هـ.

٢٨٠ - فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد. عبد الوهاب أبو سليمان. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. المكان بدون. ط٢. ١٤٢٤هـ.

٢٨١ - الفقيه والمتفقه. الخطيب البغدادي. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. دار ابن الجوزي. الدمام. ط١. ١٤١٧هـ.

٢٨٢ - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. محمد البهي. دار الفكر. بيروت. ط١ . ١٩٩١م.

٢٨٣ - الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم. غازي التوبة. دار القلم. بيروت. ط٣. ١٩٧٧م.

٢٨٤ - الفكر الإسلامي المعاصر مراجعات تقويمية. عبد الجبار الرفاعي. دار الفكر. دمشق. ط١. ١٤٢١هـ.

٢٨٥ - الفكر الإسلامي في قراءة علمية. محمد أركون. المركز الثقافي العربي. بيروت. ط١. ١٩٩٦م.

٢٨٦ - الفكر الإسلامي والتطور. محمد فتحي عثمان. دار البراق للنشر. ط١. ١٤١٠هـ.

٢٨٧ - الفكر الديني اليهودي. د. حسن ظاظا. دار القلم. بيروت. ط٢. ١٤٠٧هـ.

٢٨٨ - الفكر العربي وصراع الأضداد. محمد جابر الأنصاري. المؤسسة العربية للطباعة والنشر. المكان بدون. ط١. ١٩٩٦م.

٢٨٩ - فلسفة العصور الوسطى. عبد الرحمن بدوي. دار القلم. بيروت. ط٣. ١٣٩٩هـ.

٢٩٠ - فلسفة القرن العشرين. داجوبرت. ترجمة: عثمان نوية. راجعه: زكي نجيب محمود. مؤسسة سجال العرب. المكان بدون. ١٩٦٣م.

٢٩١ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. عبد العلي اللكنوي. تحقيق: عبد الله محمود محمد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤٢٣هـ.

٢٩٢ - في سبيل السنة الإسلامية. محجوب بن ميلاد. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٢٩٣ - في ظلال القرآن. سيد قطب. دار العلم. جدة. ط١٢. العام بدون.

٢٩٤ - في فقه التدين فهماً وتنزيلاً. عبد المجيد النجار. سلسلة كتب الأمة. قطر ط١. ١٤١٠هـ.

٢٩٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير. عبد الرؤوف المناوي. المكتبة التجارية. مصر. ط١. ١٣٥٦هـ.

٢٩٦ - القاموس المحيط. الفيروز آبادي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٤. ١٤١٥هـ.

٢٩٧ - قانون التأويل. الغزالي. مطبعة الحسيني. القاهرة. ١٣٩٥هـ.

٢٩٨ - قراءة النص الديني. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٤٢٧هـ.

٢٩٩ - القرآن والسلطان. فهمي هويدي. دار الشروق. القاهرة. ط٥. ١٤٢٤هـ.

٣٠٠ - القرآنيون وشبهاتهم حول السنة. خادم حسين إلهي بخش. مكتبة الصديق. الطائف. ط١. ١٤٠٩هـ.

٣٠١ - قصة الحضارة. ول ديورانت. ترجمة: زكي نجيب محمود. جامعة الدول العربية. ط٤. ١٩٧٣م.

٣٠٢ - قصة الصراع بين الدين والفلسفة. د. توفيق الطويل. دار النهضة العربية. القاهرة. ط٣. ١٩٧٩م.

٣٠٣ - قصص الأنبياء. عبد الوهاب النجار. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط٣. العام بدون.

٣٠٤ - القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه. عبد الرحمن بن صالح المحمود. دار الوطن. الرياض. ط٢. ١٤١٨هـ.

٣٠٥ - قطر الولي على حديث الولي. محمد الشوكاني. دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة بدون. ١٣٩٦هـ.

٣٠٦ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام. العز بن عبد السلام. دار الكتب العلمية. بيروت. ط٢. العام بدون.

٣٠٧ - القواعد الصغرى. العز بن عبد السلام. تحقيق: إياد خالد الطباع. دار الفكر المعاصر. دمشق. ط١. ١٤١٦هـ.

٣٠٨ - الكاشف. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: محمد عوامة. دار القبلة للثقافة. جدة. ط١. ١٤١٣هـ.

٣٠٩ - الكافي في فقه الإمام أحمد. لابن قدامة. المكتب الإسلامي. بيروت. ط١. العام بدون.

٣١٠ - كبرى اليقينيات الكونية. د. محمد البوطي. دار الفكر. بيروت. ط٩. ١٤١١هـ.

٣١١ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١٨هـ.

٣١٢ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس. إسماعيل العجلوني. تحقيق: أحمد القلاش. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط ٤. ١٤٠٥هـ.

٣١٣ - كفاح المسلمين في تحرير الهند. عبد المنعم النمر. الهيئة المصرية العامة لكتاب. مصر. ط٢. ١٤١٠هـ.

٣١٤ – الكفاية في علم الرواية. لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي. تحقيق: لأبي عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني. المكتبة العلمية. المدينة المنورة. ط بدون، السنة بدون.

٣١٥ – كيف نتعامل مع السنة النبوية. القرضاوي. دار الشـروق. القاهرة. ط٤ . ١٤٢٧هـ.

٣١٦ – كيف نتعامل مع القرآن. محمد الغزالي. دار النهضة. القاهرة. ط٥. ٢٠٠٥م.

٣١٧ – كيف نتعامل مع القرآن العظيم. القرضاوي. دار الشروق. القاهرة. ط١ . ٢٠٠٥م.

٣١٨ – كيف نفهم الإسلام. محمد الغزالي. دار نهضة مصر. القاهرة. ط٥. ٢٠٠٥م.

٣١٩ – لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور. دار صـادر. بيروت. ط (بدون). السنة (بدون).

٣٢٠ – اللقاء المفتوح. لابن عثيمين. دار الوطن. الرياض. ط١ . ١٤١٥هـ.

٣٢١– لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام المعاصر مع القرضاوي. مكتبة وهبة. القاهرة. ط١ . ١٤١٢هـ.

٣٢٢ – لكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. لأبي البقاء الكوفي. تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٤١٩هـ.

٣٢٤ – لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث. د. علي الوردي. المكتبة الحيدرية. العراق. ط١ . ١٤١٧هـ.

٣٢٥ - الله في الفلسفة الحديثة. جميس كولنز. ترجمة: فؤاد كامل. مكتبة غريب. القاهرة. الطبعة بدون. ١٩٧٣م.

٣٢٦ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرر المضيئة في عقيدة الفرقة المرضية. للعلامة محمد السفاريني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٢. العام بدون.

٣٢٧ - ليس من الإسلام. محمد الغزالي. دار القلم. دمشق. ط٢. ١٤٢٦هـ.

٣٢٨ - المؤامرة على المرأة المسلمة. د. سيد فرج. دار الوفاء. المنصورة. ط٣. ١٤١١هـ.

٣٢٩ - مائة سؤال وجواب حول الإسلام. محمد الغزالي. دار ثابت. القاهرة. الطبعة بدون. ١٤١٧هـ.

٣٣٠ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. لأبي الحسن الندوي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط٨. ١٤٠٤هـ.

٣٣١ - مبادئ نظام الحكم في الإسلام. عبد الحميد متولي. دار المعارف. ط١. ١٩٦٦م.

٣٣٢ - المجددون في الإسلام. أمين الخولي. دار المعارف. القاهرة. ط١. ١٩٦٥م.

٣٣٣ - المجددون في الإسلام في القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. عبد المتعال الصعيدي. مكتبة الآداب. مصر. الطبعة بدون. العام بدون.

٣٣٤ - المجموع الثمين. للشيخ ابن عثيمين. دار الوطن. الرياض. ط١. ١٤١٠هـ.

٣٣٥ – المجموع شرح المهذب. للنووي. دار الفكر. بيروت. ١٩٩٧م.

٣٣٦ – مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، محمد عبد الرحمن بن قاسم. مجمع الملك لطباعة المصحف الشريف. المدينة المنورة. ط (بدون). ١٤١٦هـ.

٣٣٦ – محاورات الإسلاميون وأسئلة النهضة المعاقة. نواف القديمي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط١. ٢٠٠٦م.

٣٣٧ – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. لابن عطية الأندلسي. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية. لبنان. ط١. ١٤١٣هـ.

٣٣٨ – مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي. دار الحكمة، دمشق، ط بدون. ١٩٨٣م.

٣٣٩ – المخصص. لأبي الحسن علي النحوي الأندلسي. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط١. ١٤١٧هـ.

٣٤٠ – مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. لابن القيم. تحقيق: محمد حامد فقي. دار الكتاب العربي. بيروت. ط٢. ١٩٩٣م.

٣٤١ – المدخل التشريعي الإسلامي. محمد النبهان. دار القلم. بيروت. ط٢. ١٤٠١هـ.

٣٤٢ – المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. عبد القادر بن بدران. تحقيق: د. عبد الله التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١٤٠١, ٢هـ.

٣٤٣ – مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٢. ٢٠٠١م.

٣٤٤ - المدنية الإسلام. محمد فريد وجدي. المكتبة التجارية الكبرى. مصر. الطبعة بدون. ١٣٥٣هـ.

٣٤٥ - مذاهب فكرية معاصرة. محمد قطب. دار الشروق. القاهرة. ط١. ١٤٠٣هـ.

٣٤٦ - مذكرة أصول الفقه. محمد الأمين الشنقيطي. دار القلم. بيروت. العام بدون.

٣٤٧ - المرأة المسلمة في تونس بين توجهات القرآن وواقع المجتمع التونسي. راشد الغنوشي. دار القلم. بيروت. ط١. ١٤٠٨هـ.

٣٤٨ - المرأة بين التعليم الديني وتقاليد المجتمع. د. حسن الترابي. السعودية. جدة. ط١. ١٤٠٤هـ.

٣٤٩ - المرشد الأمين للبنات والبنين. ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدارسات والنشر. ط١. ١٩٧٣م.

٣٥٠ - مستدرك الحاكم: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.

٣٥١ - المستشرقون. نجيب عفيفي. دار المعرفة. مصر. ط٣. العام بدون.

٣٥٢ - مستقبل الإسلام خارج أرضه. محمد الغزالي. مؤسسة الشرق. عمان. ط١. ١٩٨٤م.

٣٥٣ - مسلمون ثوار. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط٣. ١٤٠٨هـ.

٣٥٤ - مسند الإمام أحمد بن حنبل: لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني. مؤسسة قرطبة. مصر. ط بدون. السنة بدون.

٣٥٥ - المسودة لآل تيمية. تحقيق: محيي الدين عبد الحميد. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٣٥٦ - مشكاة المصابيح. لمحمد الخطيب التبريزي. تحقيق: الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. ط٣. ١٩٨٥م.

٢٥٧ - مشكلات الجيل في ضوء الإسلام. لمحمد المجذوب. دار الاعتصام. القاهرة. ط٢. العام بدون.

٣٥٨ - مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام. د. عبد الرحمن زيد الزنيدي. مكتبة المؤيد. الرياض. ط١. ١٩٩٢م.

٣٥٩ - مصطلحات علم الاجتماع. د. سميرة أحمد. مكتبة الشقري. الرياض. ط١. ١٤١٧هـ.

٣٦٠ - المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. لابن حجر. تحقيق: د. سعد الشثري. دار العاصمة. الرياض. ط١. ١٤١٩هـ.

٣٦١ - المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر. مصطفى الشكعة. دار الكتاب الإسلامي. القاهرة. ط٢. ١٤٠٣هـ.

٣٦٢ - مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية. كمال جودت أبو المعاطي. دار الفاروق. مصر. ط١. ٢٠٠٧م.

٣٦٣ - معاً على الطريق محمد والمسيح. خالد محمد خالد. دار ثابت. مصر. ط٦. ١٤٠١هـ.

٣٦٤ - معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. محمد الجيزاني. دار ابن الجوزي. الدمام. ط١. ١٤١٦هـ.

٣٦٥ - معالم المنهج الإسلامي. د. محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة. ط٢. ١٤١١هـ.

٣٦٦ - معالم تاريخ الإنسانية. هـ - ج - ولز. ترجمة: عبد العزيز جاويد. لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط٣. ١٩٧٢م.

٣٦٧ - معجم أعلام المورد. منير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة بدون. ١٩٩٢م.

٣٦٨ - المعجم الأوسط. أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد. عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين. القاهرة. ط بدون، ١٤١٥هـ.

٣٦٩ - معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي. دار الفكر، بيروت، ط (بدون)، السنة (بدون).

٣٧٠ - المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. عبد المنعم الحفني. مكتبة مدبولي. مصر. ط٣. ١٤٢٠هـ.

٣٧١ - معجم الشعراء. لأبي عبد الله محمد بن عمران المرزباني. تحقيق: عبد الستار أحمد فرج. الشركة الدولية للطباعة. القاهرة. ط بدون. السنة بدون.

٣٧٢ - المعجم الفلسفي. د. جميل صليبا. دار الكتاب العالمي. بيروت. ١٤١٤هـ.

٣٧٣ - المعجم الفلسفي. لمجمع اللغة العربية القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٤٠٣هـ.

٣٧٤ - المعجم الفلسفي. مراد وهبة. دار الثقافة الجديدة. ط٣. ١٩٧٩م.

٣٧٥ - معجم المصطلحات الأدبية. سعيد علوش. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٣٧٦ - معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. جلال الدين السعيد. دار الجنوب. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٤١٤هـ.

٣٧٧ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي. دار المعرفة. بيروت. ط١. ١٤٠٧هـ.

٣٧٨ - المعجم الوسيط. إبراهيم أنيس وآخرون. دار المعارف. القاهرة. ط٢. العام بدون.

٣٧٩ - معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الجبيل. بيروت. ط بدون. السنة بدون.

٣٨٠ - المغني. لابن قدامة. تحقيق: د. عبد الله التركي، د. عبد الفتاح الحلو. هجر للطباعة. القاهرة. ط١. ١٤٠٨هـ.

٣٨١ - مفتاح دار السعادة. لابن القيم. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة بدون. العام بدون.

٣٨٢ - المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني. مصطفى الطبطبائي. ترجمة: عبد الرحيم البلوشي. دار ابن حزم. بيروت. ط١. ١٤١٠هـ.

٣٨٣ - مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين. محمود الطحان. دار التراث. الكويت. ط٢. ١٤٠٦هـ.

٣٨٤ - مفهوم تجديد الدين. بسطامي محمد سعيد. دار الدعوة. الكويت. ط١. ١٤٠٥هـ.

٣٨٥ - مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني. راشد الغنوشي. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٣٨٦ - مقاصد الشريعة. لابن عاشور. الشركة التونسية للطباعة والنشر. تونس. الطبعة بدون. ١٤٠٥هـ.

٣٨٧ - مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. القاهرة. ط١. ٢٠٠٦م.

٣٨٨ - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. أ.د. عبد المجيد النجار. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط٢. ٢٠٠٨م.

٣٨٩ - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. د. يوسف أحمد البدوي. دار النفائس. الأردن. ط١. ١٤٢١هـ.

٣٩٠ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، السنة (بدون).

٣٩١ - مقدمة ابن خلدون. لابن خلدون. دار القلم. بيروت. ط٥. ١٩٨٤م.

٣٩٢ - ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده. د. يوسف القرضاوي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط١. ١٤١٧هـ.

٣٩٣ - ملتقى الإمام القرضاوي مع الأصحاب والتلاميذ. سيف العصري. الدوحة. ط١. ٢٠٠٧م.

٣٩٤ - الملل والنحل : لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . دار الفكر . بيروت . ط (بدون) . السنة (بدون) .

٣٩٥ - من فقه الدولة الإسلامية . د. يوسف القرضاوي . دار الشروق . القاهرة . ط٣ . ١٤٢٢هـ .

٣٩٦ - من هدي القرآن . أمين الخولي . الهيئة المصرية العامة للكتاب . الطبعة بدون . ١٤٠٧هـ .

٣٩٧ - المنار والأزهر . محمد رشيد رضا . دار المنار . القاهرة . ط١ . ١٣٥٢هـ .

٣٩٨ - مناقب الشافعي . لأبي بكر البيهقي . تحقيق : أحمد صقر . دار النصر . القاهرة . ط١ . ١٣٩١هـ .

٣٩٩ - مناهج الاستدلال على مناهج العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث . رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية دار العلوم بالقاهرة . العام بدون .

٤٠٠ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام . د. علي سامي النشار . دار المعارف . بيروت . ط٤ . ١٣٩٧هـ .

٤٠١ - مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب . أمين الخولي . دار المعرفة . بيروت . ط١ . ١٣٨١هـ .

٤٠٢ - منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد . د. عثمان بن علي . مكتبة الرشد . الرياض . ط٤ . ١٤١٨هـ .

٤٠٣ - منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن . عبد الله محمود شحاته . مطبعة جامعة القاهرة . ١٩٨٤م .

٤٠٤ – منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة. أحمد الصويان. دار السليم. الرياض. ط١ . ١٤١٩هـ.

٤٠٥ – منهج التيسير المعاصر. عبد الله الطويل. دار الهدي النبوي. مصر. ط١ . ١٤٢٦هـ.

٤٠٦ – منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة. تامر متولي. دار ماجد عسيري. جدة. ط١ . ١٤٢٥هـ.

٤٠٧ – منهج المدرسة العقلية في التفسير. فهد الرومي. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٣. ١٤٠٧هـ.

٤٠٨ – منهج عمر بن الخطاب في التشريع. محمد بلتاجي. مكتبة الشباب. ط٢ . ١٤١٨هـ.

٤٠٩ – مواطنون لا ذميون. فهمي هويدي. دار الشروق. القاهرة. ط٢. ١٤١٠هـ.

٤١٠ – الموافقات. للشاطبي. تحقيق: عبد الله دراز. دار المعرفة. بيروت. العام بدون.

٤١١ – موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. لابن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤٠٥هـ.

٤١٢ – موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب. لزوني إيلي. مراجعة: جورج نخل. دار الكتب العلمية. بيروت. ط١. ١٤١٢هـ.

٤١٣ – الموسوعة الثقافية. د. حسين سعيد. دار المعرفة. بيروت. الطبعة بدون. العام بدون.

٤١٤ - الموسوعة السياسية. الناشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ط١. ١٩٨٦م.

٤١٥ - الموسوعة العربية الميسرة. بإشراف: محمد شفيق غربال. دار القلم، ومؤسسة فرانكلين. العام بدون.

٤١٦ - موسوعة العقيدة والأديان. د. أحمد عجيبة. دار الآفاق العربية. القاهرة. ط١. ٢٠٠٤م.

٤١٧ - الموسوعة الفقهية. الناشر وزارة الأوقاف الكويتية. ٢٠٠٧م.

٤١٨ - الموسوعة الفلسفية. د. عبد المنعم الحفني. دار ابن زيدون. بيروت. ط١. العام بدون.

٤١٩ - موسوعة المورد. منير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ط١. ١٩٨١م.

٤٢٠ - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. إشراف: مانع بن حامد الجهني. دار الندوة العالمية. الرياض. ط٤٢. ١٤٢٠هـ.

٤٢١ - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. د. عبد الوهاب المسيري. دار الشروق. القاهرة. ط١. ٢٠٠٣م.

٤٢٢ - موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر. د. مفيد الزنيدي. دار أسامة. الأردن. ط١. ٢٠٠٤م.

٤٢٣ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة. د. عبد الرحمن المحمود. مكتبة الرشد. الرياض. ط١. ١٤١٥هـ.

٤٢٤ - موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي. سعد العتيبي. رسالة دكتوراه في جامعة الملك سعود قسم الثقافة الإسلامية. ١٤٢٩هـ.

٤٢٥ - موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. للشيخ مصطفى صبري. دار إحياء التراث. بيروت. ط٣. ١٤١٣هـ.

٤٢٦ - موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب. د. سليمان الغصن. دار العاصمة. الرياض. ط١. ١٤١٦هـ.

٤٢٧ - موقف المدرسة العقلية الحديثة من السنة النبوية. د. الأمين الصادق. مكتبة الرشد. الرياض. ط١. ١٤١٨هـ.

٤٢٨ - الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية. د. مفرح القوسي. دار الفضيلة. الرياض. ط١. العام بدون.

٤٢٩ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية، بيروت. ط١. ١٩٩٥م.

٤٣٠ - النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن. محمد عبد الله دراز. دار القلم. بيروت. ط٣. ١٤٠٨هـ.

٤٣١ - النبوات. لابن تيمية. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٥هـ.

٤٣٢ - نحن والغرب أسئلة شائكة وأجوبة حاسمة. د. يوسف القرضاوي. دار التوزيع والنشر الإسلامي. القاهرة. ط١. ٢٠٠٦م.

٤٣٣ - نحو تفعيل مقاصد الشريعة. د. جمال عطية. دار الفكر. دمشق. ط١. ١٤٢٢هـ.

٤٣٤ - نحو فقه جديد للأقليات. د. جمل عطية. دار السلام. الرياض. ط١. ١٤٢٣هـ.

٤٣٥ - نزهة الأسماع في مسألة السماع. لابن رجب الحنبلي. دار العاصمة. الرياض. ط١. ١٤٠٧هـ.

٤٣٦ - النظام السياسي للدولة الإسلامية. د. محمد سليم العوا. دار الشروق. القاهرة. ط٧. ١٤١٠هـ.

٤٣٧ - نظرات شرعية في فكر منحرف. سليمان الخراشي. دار التوحيد. الرياض. ط١. ١٤٢٠هـ.

٤٣٨ - نظرة جديدة في التراث. د. محمد عمارة. دار قتيبة. ط٢. ١٤٠٨هـ.

٤٣٩ - نظرية التطور. أنور الجندي. المكتبة العصرية. المكان بدون. ط١. ١٤٠٢هـ.

٤٤٠ - نظرية التطور عند مفكري الإسلام دراسة مقارنة. د. محفوظ عزام. الدار الوطنية. المكان بدون. ط١. ١٤٠٥هـ.

٤٤١ - نظرية الضرورة الشرعية. جميل مبارك. دار الوفاء. بيروت. ط١. ١٤٠٨هـ.

٤٤٢ - ظرية المصلحة في الفقه الإسلامي. د. حسين حامد حسان. مكتبة المتنبي. القاهرة. ١٩٨١هـ.

٤٤٣ - النظم الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد. محمد محيي الدين عبد الحميد. الدار بدون. المكان بدون. الطبعة بدون. العام بدون.

٤٤٤ - نقد الخطاب الديني. د. نصر حامد أبو زيد. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط٤. ٢٠٠٣م.

٤٤٥ - نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية. محمد مفتي. المنتدى الإسلامي. الرياض. ط١. ١٤٢٣هـ.

٤٤٦ - النهاية في غريب الأثر. لأبي السعدات المبارك بن محمد الجزري. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمد أحمد الطناحي. المكتبة العلمية. بيروت. ١٣٩٩هـ.

٤٤٧ - نواقض الإيمان القولية والعملية. د. عبد العزيز العبد اللطيف. دار الوطن. ط٢. ١٤١٥هـ.

٤٤٨ - نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار. للشوكاني. دار الجيل. بيروت. ١٩٧٣م.

٤٤٩ - هذا هو الإسلام. فاروق الدملوجي. دار الكتاب الجديد. القاهرة. ط٢. ١٩٦٨م.

٤٥٠ - هموم داعية. محمد الغزالي. دار الاعتصام. ط١. ١٤٠٣هـ.

٤٥١ - هوامش على دفتر التنوير. جابر عصفور. المركز الثقافي العربي. ط١. ١٤١٤هـ.

٤٥٢ - الواضح في أصول الفقه. د. محمد الأشقر. الدار السلفية. الكويت. الطبعة بدون. العام بدون.

٤٥٣ - واقعنا المعاصر. محمد قطب. مؤسسة المدينة للنشر. ط١. ١٤٠٧هـ.

٤٥٤ - وجهة نظر. محمد عابد الجابري. المركز الثقافي العربي. بيروت. الطبعة بدون. العام بدون.

٤٥٥ - الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر. زكي ميلاد. دار الصفوة. ط١. ١٤١٥هـ.

٤٥٦ - الوحي المحمدي. محمد رشيد رضا. دار الزهراء. ١٤٠٨هـ.

٤٥٧ - الولاء والبراء في الإسلام. د. محمد سعيد القحطاني. دار طيبة. الرياض. ط٣. ١٤٠٩هـ.

٤٥٨ - ولاية الله والطريق إليها. إبراهيم هلال. دار الكتب الحديثة. المكان بدون. الطبعة بدون. ١٣٩٧هـ.

٤٥٩ - اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. أنور الجندي. دار الاعتصام. ط١. ١٣٩٨هـ.

٤٦٠ - اليهودية عرض تاريخي. د. عبد الوهاب المسيري. الدار بدون. المكان بدون. العام بدون.

٤٦١ - اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة اليهودية. عرفان عبد الحميد. دار البيارق. ط١. ١٤١٧هـ.

الدوريات والمجلات:

١ - صحيفة الاقتصادية.

٢ - صحيفة الأهرام.

٣ - صحيفة الرياض.

٤ - صحيفة الشرق الأوسط.

٥ - صحيفة المصريون.

٦ - مجلة إسلامية المعرفة.

٧ - مجلة أضواء الشريعة.

٨ - مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.

٩ - مجلة البيان.

١٠ - مجلة التجديد.

١١ - مجلة التسامح.

١٢ - مجلة الدعوة السعودية.

١٣ - مجلة حراء (مجلة علمية ثقافية فصلية).

١٤ - مجلة المسلم المعاصر.

١٥ - مجلة المنار.

مواقع الأنترنت:

١ - موقع إسلام أون لاين.

٢ - موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

٣ - موقع الشيخ القرضاوي.

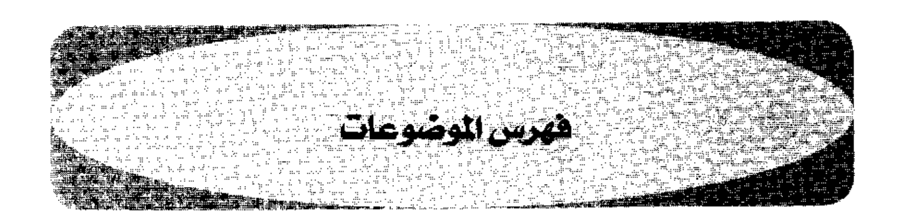
٤ - موقع العلواني.

٥ - موقع الغزالي.

٦ - موقع الغنوشي.

٧ - موقع الموسوعة الحرة.

٨ - موقع محمد عمارة.



فهرس الموضوعات